بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الخرطوم

كلية الآداب

قسم الفلسفـ ـ ـة

النور المحمدي في ميدان الفلسفه الإسلامية

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة

إعداد / الطالبة أميمه محمد عبدالله كُليب

إشراف الدكتور/ عبدالمتعال زين العابدين

2006م

قال تعالي:

"لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنه لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا"

صدق الله العظيم

21/ الأحزاب

المحتويات

شكر وعرفان

الحمد لله وأشكره علىجزيل نعمه ثم الصلاة على سيدى رسول الله صـلى الله عليه وسلم في أن وفقت أن أقدم هذا البحث.

وأقدم اسمى آيات الشكر للدكتور عبدالمتعال زين العابدين الذى أشرف علـى هذا البحث وأهطل على من وابل علمه ولم يبخل على بالرشد والتوجيه حتى رأى هذا البحث النور.

وأخص بالشكر أسرة مكتبة الشنقيطي بجامعة الخرطوم لتعاونهم التـام. كمـا أخص بالشكر لكل من أمدنى بمرجع أو نصح.

أسمى آيات الشكر والعرفان لمربينا الشيخ الياقوت الشيخ محمد شيخ الطريقـة السمانيه لما أمده لى من نصح وارشاد وتوجيه.

وأسمى آيات الشكر والعرفان لأسرتى لوقوفهم خلفى وتمويلهم لهـذا البحـث. كما أخص بالشكر الأستاذة يثرب التجاني لوقوفها بجانبى. والشكر كل الشكر للأستاذ عبدالهادى عبدالله لما بذله من جهد في طباعة هذا البحث.

الاهـــداء

إلى ..

أول معلم للبشريه،،، سيدى محمد صلى الله عليه وسلم

إلى ...

أول من علمونى حب الفضيله والعلا والدى طيب الله ثراه .. أمى أطال الله بقاءها

إلى ..

أول من علمنى بالقلم أستاذى بالمرحله الإبتدائيه محمد أحمد عبدالحي.

إلى ..

أول من بذر في بذور المعرفه بموضوع هذا البحث – سـيدي الـشيخ البروفسور حسن الفاتح قريب الله طيب الله ثراه.

إلى ..

روح صبى الرابعة عشر شهيد العلم ابن أخى محمد خالد

إلى ..

أشقائى وشقيقاتى الذين هم وراء كل ذلك.

Abstract

The Mohammadan illiumanation is one of the belief issue that have metaphysical values expressed in the from of poetry or theories with in the fram work of mystic Islamic philosophy. This values express the relationship of absolute existence with the first creature which is the fact of the Mohammadan illiumanation as on extension of Heavenly benevolence on earth.

The Mohammadan illiumanation is true original light that comes from God Almighty to the prophet (peace and blessings be upon him) and no body should come to this creation, the God is higher than being similar to this creation, the God is one, eternal and absolute.

The Mohammadan light is true first light created by Allah Cannot be seen by the naked eye but can felt spiritually. The prophet (Peace and blessing be upon him)) is light that can be felt and it is light of guidance for all whether on earth or Heaven.

In the Islamic philosophy the Mohammadan polarism, and all these refer to one and the same, Mohammadan light.

He, who obtains this light is considered a complete being and the pole round which revolves all this existence and keep the balance of the universe till the here after.

These thought understood and digested by mystic philosophy like/ IbnArabi_Aljaily, IbnAlfarid.

Some narrators tried to oiuthentisise this case from on Islamic point of view and they proved this according to the Holy Quran and suna to convince the non believes of this fact.

The concept of (m.i) have found a great care in mystic culture because it is culture that expresses mate physical issues concerning God Almighty.

The language used for this purpose is a mysterious language that should be accessed through taste4 because every word has an eocplicit and implicit meaning

الخــــلاصــــة

إن قضية النور المحمدي من القضايا العقائدية ذات القيم الميتافيزيقية وهي من المفـاهيم التي وجدت حظاً من التعبير عنها سواء عن طريق الشعر أو النظريات في داخل إطـار الفلـسفة الإسلامية الصوفية. وهي من المفاهيم التي تعبر عن علاقة الوجود المطلق بالمخلوق الأول وهي الحقيقة المحمدية النورانية باعتبارها استمرار الهداية النورانية السماوية في الأرض. ولها دورها الخطير في المجال العقائدي والأبستمولوجي.

والنور المحمدي هو نور حقيقي ذاتي غيبي من عند الله سبحانه وتعالى اختص به سـيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) ولا يتوهم أنه نور من ذات الله تعالى ومن اعتقد ذلك فقـد كفـر لأن الله واحد صمد وتعالى وتنزه أن يتجزأ وليس في اعتقادنا أن الله نور حسي له شـعاع وتنـزه الله أن يشبه بمخلوقاته.

فالنور المحمدي هو نور أولي حقيقي غيبي حادث روحاني تفيض منـه جميـع الأنـوار وتظهر به الأشباح هو الأول الذي خلقه الحق سبحانه وتعالى مستعداً لقبـول التجليـات الإلهيـة النورانية.

والنور المحمدي لا يدرك بالعين المحسوسة إلا آثاره ولكن حقيقته تدرك بعـين الـروح. وللنبي (صلى الله عليه وسل) نور حسي يعلو ذاته الشريفة لأن ذلك من آثار النور الحقيقـي الكـامن خاف بشريته وأيضاً له نور معنوي فهو نور الهداية لمن في السموات والأرض.

والنور المحمدي له في الفلسفة الإسلامية عدة مسميات لكنها تعني مراد واحد قـد يطلـق عليه النور المحمدي أو الروح أو الحقيقة المحمدية أو القطبية فكلها مسميات لمعنى واحـد وكمـا كثرت مسمياته كثر نوع التعبير عنه باعتبار أنه التعيين الأول بعـد الحقيقـة المطلقـة كمـا أن المتصف به يختص بصفة الإنسان الكامل دون غيره من البشر وأنه نور نال مرتبة النبوة قبل آدم عليه السلام وأنه القطب الذي يدور روحي هذا الوجود وأن فيض أنوار الهداية والمعرفـة مـن روحه وبه يحفظ توازن الكون إلى يوم القيامة.

فهذه الأفكار استوعبها فلاسفة الصوفية أمثال ابن عربي الجيلي وابن الفارض مـن كـل حديث يمجده أو آية تعظمه ولقد اجتهد المفسرون والرواة لتأصيل هذه القضية من ناحية إسـلامية وأتوا بأدلتهم من الكتاب والسنة ليؤيدوا بها حجتهم أمام المنكرين لهذه الفكرة ومسمى هذا المفهوم "النور المحمدي" يحدد نوع الثقافة والديانة التي نما فيها.

ولقد وجد مفهوم النور المحمدي عناية فائقة في الثقافة الصوفية أنها ثقافة تعبر عن قضايا ميتافيزيقية تتعلق بالجانب الإلهي. فاللغة المعبر بها عن هذا المفهوم في داخل الفلسفة الصوفية لغة غامضة مغلقة يجب أن يدخل عليها من باب الذوق لأن لكل عباراتها معنى ظاهر وباطن.

مدخل تمهيدى

التصوف بوجه عام هو نوع من فلسفة الحياة التى تؤدى لترقية السلوك البشري، لتحقـق بالكمال الأخلاقي والاتصال بالحقيقة المطلقه وتحقيق السعاده الروحيه، والتـصوف هـو حـظ مشترك من الفلسفة نجده في مختلف العصور والديانات والحـضارات المتباينـه مـع اخـتلاف الضوابط الشرعيه له.

والتجربه الصوفيه جوهرها واحد وان اختلفت الديانات والثقافات لأن غايتها التحرر مـن قيود الجسد والتعلق بعالم الروحانيات والتحقق بالسعادة الأبدية.

اذ بحثنا في معنى كلمة "صوفى" قد اختلف العلماء في اشتقاق كلمة صـوفى وقـد قيـل (الظاهر من هذا الاسم أنه لقب إذ لا يشهد له من جهة العربية اشتقاق أو قياس، وقيل هو مـشتق من الصفاء، وقيل أنه مشتق من الصف لأن الصوفيه في الصف الأول أمام الله، وقيل مشتق مـن اسم صوفه بن مره أحد سدنه الكعبة في الجاهلية، وقيل من كلمة سوفيا اليونانيـة التـى تعنـى الحكمه، ولكن الدراسة العلمية أثبتت أن هذه الوجوه كلها بعيدة والصواب أن يقـال: ان اشـتقاق كلمة صوفى من الصوف فيقال تصوف الرجل اذا لبس الصوف وكان لبس الصوف شعاراً للعباده والزهد)[1].

هذا هو تفسير معنى كلمه تصوف من ناحية اللغة وهنالك فريق من العلماء يوافقون على اشتقاق كلمه "صوفى" من "الصوف" و يعللون انتسابهم لزى أكثر من العلم بتحقيق نظره خاصـه يصورها أبا نصر السراج في قوله "إذ سألوا لما ينسبون كل طائفه إلى ما ينسبون إليه ولا ينسب الصوفيه لحال أو علم. نجيب بأن الصوفيه لا ينسبون لحال أو مقام علمى دون حال أو مقـام أو علم آخر بل انهم مجمع كل العلوم ومحل جميع الفضائل بالاضافة إلى أنهم ينتقلـون دائمـاً فـي الطريق والسلوك من حال إلى حال آخر ولهم مع الله حالات مختلفة بل يجب أن ننسبهم إلى كل

---

[1]) الموسوعة الفلسفية ، معن زياده ، معهد الإنماء العربي، م1 ص 260.

لحظه بمقتضى الحال والمقام والعلم فيها لهذا السبب نسبوهم إلى لبس الـصوف الـذي هـو زي الأنبياء وشعار الأولياء والأصفياء"[2].

أما ظهور التصوف كعلم لقد أدرك صوفيه الإسلام أهميه الأخلاق ودورها فـي التربيـه الدينيه وعرفوا أن الأخلاق لا تهذب إلا بالعلوم التى اقترنت بخشية الله والخوف منـه، فـالعلوم الأخرى يمكن تحصيلها من الكتب أما العلوم التى تهذب الأخلاق تحصيلها عسير لأنها تكون ثمرة صراع بين الإنسان ونفسه وبين الروح والجسد حتى تسمو الروح من قيود الجسد وتتطلـع إلـى العالم الأسمي. لذا نشأ علماً مكملاً للفقه لكى يهذب الأخلاق فهو علم الحقيقة لنتعرف على مصدر هذا العلم وظهووره كعلم بجانب للفقه.

لقد اتفقت بعض المصادر الصوفيه على أن أول واضع لهذا العلم هو النبـي صـلى الله عليه وسلم (وأما أول واضع هذا العلم فهو النبي صلى الله عليه وسلم، علمه الله بالوحى والالهام، فنزل جبريل عليه السلام أولاً بالشريعة فلما تقررت نزل ثانياً بالحقيقه فخـص بهـا بعـض دون بعض)[3].

فالنبي صلى الله عليه وسلم هو أول واضع لهذا العلم ولكن أول من أجيز له أن يتكلم بهذا العلم كما نقلته بعض المصادر (وأول من تكلم فيه وأظهره سيدنا علي كرم الله وجهه، وأخذ عنـه الحسن البصري، توفى الحسن سنة ستة عشر ومائة. وأخذه عن الحسن حبيب العجمى وأخذه عن حبيب أبو سليمان داود الطائى توفى سنة ستين ومائة وأخذ عنه داؤد أبو محفوظ معـروف بـن فيروز الكرخي رضى الله عنه وأخذه من الكرخى أبو الحسن سري بن مفلس السقطى وتوفى سنة إحد وخمسين ومائه أخذ عن السري امام هذه الطريقة ومظهر اعلام الحقيقه أبو القاسم محمد بـن الجنيد الخزاز)[4].

---

2) تاريخ التصوف الإسلامي، قاسم غنى ، بيروت لبنان د. ط. ت ص 63.

3) ايقاظ الهمم في شرح الحكم ابن عجيبه الحسنى ص 17د.

4) نفس المرجع نفس الصفحة.

وأما نسبته من الدين قد وضحها بعض الصوفيه (قال الشيخ زروق رضـى الله عنـه : نسبة التصوف من الدين نسبة الروح من الجسد لأنه مقام الإحسان الذي فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل أن تعبد الله كأنك تراه)[5].

فالصوفيه وان غمضت عبارتهم فهذا لا يحجب عن فهم الجوهر الأصلى التى تقوم على عليه المنهجيه الصوفيه الذي كل ركن فيها يستند على أصول من أصول الدين الإسـلامي. وان عابوا عليهم فناءهم وتحققهم بالصفات الالهية التى ينسبونها إلى منهجهم حتى حكم عليهم الـبعض بأنهم بالغوا وجعلوا لأنفسهم صلاحية أكثر مما يلزم. ولكن مرجعيتهم وكل ما يقولون به من تحقق الصفات الالهية في العبد الصادق بنص الحديث (عن أبى هريره رضى الله عنه قال: قال رسـول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل قال من أذي لى ولياً فقد اذنته بالحرب وما تقرب إلـى عبد بشئ أفضل من أداء ما افترضت عليه ما يزال عبدي يتقرب بالنوافل حتى أحبه فاذا احببتـه كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمـشى بهـا، فلئن سألني عبدى أعطيته لئن استعاذنى لأعذته وما تردد عن شئ أنا فاعله تردد مـؤمن يكـره الموت وأكره أسأته)[6].

هذه الدرجة بنص الحديث لا يتوصل إليها مؤمن إلا بعبادته لهذا السبب الصوفيه أكثروا من المجاهدات والرياضات من صوم وسهر وعزله وصمت وجعلوها هى أركان لمنهجهم. ومـا تكلموا عن ركن من هذه الأركان الا أتو بالدليل من الكتاب أو السنه وأركـانهم أربعـة الـسهر والجوع والصمت والعزله، والهدف منها تهذيب الأخلاق وتوحيد القوات المتنازعه فـي الـنفس البشريه.

---

[5]) نفس المرجع ص 9.

[6]) حله الأولياء وطبقات الاصفياء للحافظ أبى نعيم أحمد بن عبدالله الاصبهاني مطبعة دار الـسعاده ط 1932 . ص 5، أيضاً اتحاف الساده المتقين بشرح احياء علوم الدين محمد بن محمد الحسين الزبيدى ، جـ 5، ص 295 صحيح البخاري جـ 5 .

وكما ذكرت أن لكل ركن دليل نبدأ بالسهر فانهم اتخذوه رياضه على حسب قوله تعـالى **(كانوا قليلاً من الليل مايهجعون)**[7].

أما الجوع لأن النفس أمارة بالسوء اذا تركت على شهواتها جمحت قيودها بالجوع الاختيارى، اقتداء بقوله صلى الله عليه وسلم حيث روت عائشه عن الجوع (روى الحسن عن عائشة رضى الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أديمو قرع باب الجنه يفتح لك. قلت وكيف تديم قرع باب الجنه قال بالجوع والظمأ)[8].

أما الصمت فإنه ينجى من آفات اللسان والصوفيه يستندون في اتباعهم للصمت على قوله تعالى (**يا أيها الذين آمنوا اتقو الله وقولوا قولاً سديداً)**[9].

أما العزله عن أهل الطريق هجر الخلائق والاستئناس بالخـالق واسـتندوا علـى قولـه "**اعتزلكم وما تدعون من دون الله**"[10] أما الصدق الذى هو أساس لكل عمل صادق متوجـه لـك استندوا على قوله (**يا أيها الذين آمنوا تقوا الله وكونوا مع الصادقين**"[11].

فالادله التى ذكرتها سابقاً على سبيل الذكر وليس الحصر لأن لكل حركه وسـكون فـي منهجهم دليلمن الكتاب والسنة وأما فضيلة هذا العلم "ان موضوعه الذات العليا، وهما أفضل على الاطلاق؛ فالعلم الذى يتعلق بها أفضل على الاطلاق هذا هو دال بأوله على خشيه الله"[12].

وأما كيفية اكتسابه (واعلم أن هذا العلم الذى ذكرناه ليس هو اللقلقه باللسان انما هو أذواق ووجدان، ولا يؤخذ من الأوراق إنما يؤخذ من أهل الأذواق وليس ينال بالقيل والقال إنما يؤخذ من خدمة الرجال وصحبه أهل الكمال) [13].

---

[7]) سورة الذاريات الآية 17.

[8]) ديمو قرع باب الجنه، اتحاف الساده الممتقين بشرح احياء علوم الدين محمد بن محمد الحسينى الزبيدى، جـ 7، ص 390.

[9]) سورة الأحزاب الآية 70.

[10]) سورة مريم الآية 48.

[11]) سورة التوبة الآية 119.

[12]) مقدمة ابن خلدون

[13]) مقدمة ابن خلدون

لقد تطرقنا لتصوف كعلم للحقيقه يبدو عند أشخاص ولكن لابد أن نعرض كعلم له مذهب شامل ومتطور في داخله نظريات الزهد والخوف والمحبه والرجاء. فلابد مـن متابعـة الحقبـه التاريخية له في شأن ذلك يقول ابن خلدون (علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثه في الملـة الإسلامية واصله عند سلف الامه وكبارها من الصحابه والتابعين من بعدهم طرق الحق والهدايـه وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى و الاعراض عن زخرف الـدنيا زينتهـا، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق للعبادة، وكان ذلك عامـاً في الصحابه والسلف، فلما فشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح النـاس إلـى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العباده باسم الصوفيه أو المتصوفه)[14].

ابن خلدون من خلال متابعته لظهور التصوف كعلم له نسبته ومدلوله فإنـه يوضـح أن ظهوره كان في القرن الثاني من الهجره. والامام القشيري يعلل عدم تسمية الجيل الأول بالصوفية لا لأن الصوفيه كمنهج ابتدع بعدهم بل المنهج واحد لكن كان للجيل الأول أن ينتسب إلى ما هـو أشرف من الصوف ويعلل ذلك في قوله (ان بعد وفاة البني صلى الله عليه وسلم كان المـسلمون فمن صحبوه يرون لأنفسهم شرف في أن يسمو بالصحابه، كذلك الأمر بالنسبة للجيل الذى تلاهـم فكانوا يرون في لفظ تابعين شرفا، فلم تظهر تسمية المقبلين على العباده بالزهاد والنساك والبكائين ثم الصوفيه إلا بعد جيل الصحابه والتابعين)[15]. لنتابع مراحل التصوف بعد ظهوره كعلم لـيس كتجربة فرديه له دوره بجانب الفقه

(منذ القرن الثالث أصبح التصوف متميزعن الفقه على أساس منهجـى واصـبح لعلـم الشريعة جانبان أحداهما على الجوارح الظاهره من العبادات والمعاملات والآخر علـى جارحـه الباطنه وهى القلب من مقامات والأحوال، كالتصديق والإيمـان والمعرفـه والمحبـه. أطلـق الصوفيه على علمه مسميات مختلفة كعلم الباطن في مقابل علم الظاهر)[16].

---

[14]) مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، / عبدالواحد وافى، جـ3 ط 1 1960 ص 1063.

[15]) الموسوعة الفلسفية م1 ص 26..

[16]) الموسوعة الفلسفية م 1 ص 9.

وهذا هو منهج التصوف في تلك القرون أما كيفية تطبيق هذا المنهج مقارنة بين القـرن الثاني والثالث نجد أن "ان التصوف في هذا العهد يعطى التفكر والتدبر وامعان النظر أهمية كبيرة أكثر من القيام بالرياضات أو بعبارة أخرى، ان الحياة الشاقة الخشنة التى يعدها صـوفيه القـرن الثاني مناط للنجاة مثل إبراهيم بن أدهم ورابعة العدويه لا يأبه لها صوفيه هـذا القـرن كالجنيـد واتباعه، أو يعدونها اقل أهمية، هذا إلى جانب العبـادة والزهـد لـيس بـالمطلوب والمقـصود النهائي"[17].

لقد استوعبه صوفيه القرن الثاني أنه سلوك بالخوف والعباده أماالذين اتبعوا هذا المذهب من بعدهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك بل غاصوا في أعماق التأمل ولم يتلذذوا بالعبادة بل كان غايـة مناهم الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

أما التصوف في القرن الثالث والرابع أصبح ينتهج كطريق للمعرفة بعد أن كان طريقـاً للعبادة ثم ظهر فيه اتجاهين (الاتجاه الأول يمثله صوفية معتدلون في آرائهم يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة ويمثل هذا الاتجاه معروف الكرخى وذالنون المصري وغيرهم ويغلب عليهم الطابع التربوي. والاتجاه الثاني فيمثله صوفية قلائل انطلقوا من حال الفناء إلـى القـول شـطحاً بالاتحاد والحلول يمثل هذا الاتجاه البسطامي والحلاج)[18].

وصوفية الاتجاه الأول همهم ارساء الشريعة وعلم الحقيقة بعد أن انشأوا علمـاً لتهـذيب الأخلاق ووضعوا التعاريف للمعرفة الالهامية التى تكون ثمرة هذا التهذيب، أما صوفية الاتجـاه الثاني طابع علم الحقيقه في فهمهم واضح فمقولة كل صوفى تبين لنا تجربته الخاصـة وتعكـس ثقافة عصره فمثلاً معروف الكرخىعندما سئل عن التصوف كانت اجابته : ("ما التصوف؟" قال "التمسك بالحقائق والتكلم بالدقائق والاستغناء عن كل ما في يد الخلائق")[19] فاجابته تحتوى على مضمون تربوي يزجر النفس من تعلقها بالدنيا ويعلقها بالمولى عز وجل ثم الالمام بالمعارف. أما

---

17) التصوف الاسلامي – قاسم غنى ص 81.

18) الموسوعة الفلسفية م 1 ص 126.

19) التصوف الاسلامي مرجع سابق ص 174.

اذا أخذنا قول من الاتجاه الثاني كقول أبا يزيد عندما سئل عن المعرفة (قالوا له متى يعلم المـرء أنه بلغ حقيقة المعرفة، قال: حينما يفنى تحت علم الحق ويصبح باقياً على بساط الحق من غيـر نفس ولا خلق، فحينئذ هو باق فان وفان باق، وميت حي، وحـي ميـت، محجـوب مكـشوف، مكشوف محجوب)[20].

واجابته عن المعرفة توضح مذهبه في الفناء وفي هذه الفترة بدأت تظهـر الآراء التـى تقول بقدم النور المحمدي والحلاج له آراء تعبر عن مضمون هذه الفكرة "ذهب الحلاج إلى القول بوحدة الأديان لوحدة مصدرها وهى الحقيقة المحمدية والنور المحمدي القديم"[21].

ففي مرحلة القرن الثالث والرابع بدأت نواة فكرة قدم النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية ثم تبلورت على يد المتصوفه الفلاسفة من بعده وكانت هى قضية الساحة فـي القـرن الـسادس والسابع وبداية الثامن الهجري.

أما التصوف في القرن السادس والسابع ظهر له تياران في التصوف "أحـداهما فلـسفى والآخر عملى يتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفيه والآخرعند أصحاب الطرق"[22].

لقد دار جدل حول أصول التصوف الاسلامي هل له أصول أجنبية أم من داخل إطـار الإسلام أم كان مزيجاً لبعض الفلسفات الهندية والمسيحية واليونانية مع الثقافة الإسلامية، للوقوف على ملامح هذه القضية الجدلية نورد بعض آراء الدارسين لمظهر هذه الثقافة ويذكر سبنسر فـي تقيمه للتصوف كرؤية اسلامية (ان التصوف الاسلامي تطور طبيعي داخل حـدود الإسـلام لا يمت إلا بصلة طفيفة لمصادر غير اسلامية مع أنه تلقى شعاعاً من الحيـاة الـصوفية لزهدويـة المسيحية الشرقية وفكرها، بالتالى فان نظاماً صوفياً واسعاً قد تكون في الاسلام)[23].

وذكر بعض الدارسين أن التجربه الصوفيه لقد تـأثرت بالفلـسفة الاشـراقية لعرفـاء المسيحيين قبل الاسلام خصوصاً في تحصيل المعرفة ويذكرون في قولهم (ان عرفاء القرن الأول

---

[20]) نفس المرجع ص 194.

[21]) الموسوعة الفلسفة م 2 ص 26.

[22]) نفس المرجع ص 263.

[23]) نفس المرجع ص 258.

الميلادي كان يعتبرون الالهام والكشف والوحى الطريقه لبلوغ درجة الكمال والمعرفة التامه أي أنها ليست في الحقيقة إلا متابعة مسيحي القرن الأول والاعتقاد بأن الحواريين كان ملهمين)[24].

وأما جانب تأثره بالفلسفة اليونانية هي الترجمات التى تطرقت لها كتب الفلاسفة اليونـان وذلك لأسباب (السبب الذي أدى إلى أن يمد السريانيون أيديهم إلى ترجمة فلسفة اليونان فهو قبـل استيلاء العرب، كانت تقطن في الشرق طوائف آراميه من أصل سـامي، وكانـت لغـة والأدب السرياني مرتبط بهؤلاء، وهذه الطوائف كانت تعرفت بالآداب اليونانية منذ أمد بعيد واتيحت لهـم الفرصة طول المدة في أن ينشروا الروح العلمية اليونانيه في الجهات المحيطة بهم، بهـذا وجـد العرب في بادئ الأمر الفلسفة عند أقاربهم واقتبسوها بجهد يسير)[25].

ولقد أكد الدارسون أن العرب أخذوا من الفلسفة اليوانيه ما يلائم أذواقهم لذا تأثر بالفلسفة الافلاطونية ويذكروا في شأن ذلك (تفيد التواريخ الخاصة بالفلسفة أن أول فلسفة عرفها المسلمون كانت هى الافلاطونية المحدثه التى كان لها ذيوع كبير في تلك الأيام في الشام بـين الـسريانيين وإلى جانب ما كان لها من الاستعداد الخاص لتطبيق المبادئ الدينية والمذهبية كانت مزيجاً مـن فروع الفلسف والتصوف والدين المختلفة)[26].

والتصوف الاسلامي بحكم الثقافات المختلفة المتداولة قد تكـون دخلـت عليـه بعـض المصطلحات الفلسفية التى تحل بعض القيم للثقافات الأخرى وهذا لا ينفى في نفس الوقت أصالته كتصوف إسلامي له منهجه ومرجعيته التى من الكتاب والسنة بل حافظوا على بعـض الثقافـات الدخيلة التى تلائم سلامة منهجهم وحافظ على استقلال اركانه التى تبنىعلى الكتاب والسنه.

وبعد أن ذكرنا معنى كلمة التصوف ونشاته والتصوف كعلـم حقيقـة بجانـب الـشرع ومنهجية هذا العلم ثم الحقب التاريخية وبعض الثقافات المؤثرة عليه. ففي هذا الصرح الـشامخ

---

[24]) التصوف الإسلامي قاسم غنى ص 215.

[25]) نفس المرجع ص 118.

[26]) ايقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة ص 9 ب.ت.ط.

من الثقافة الصوفيه ذات الصبغة الإسلامية لقد اهتمت بعده قضايا فمنها قضية النور المحمـدى وقضية لحوق الإنسان بالكمال وهى قضايا جدلية.

وأما قضية النور المحمدي التى ظهرت بذورها في القرن الثالث والرابع عند الحلاج لقد تبلورت هذه النظرية واشتقت منها نظريات كنظرية الإنسان الكامل التى تجمـع كـل الكمـالات البشريه في الحقيقة المحمدية لأنها مبادئ النور. وهى من المسائل التى اهتم بهـا الحـلاج (قـدم الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى الذي فاض بكل أنواع الكمال العلمي والعملي، وكان واسـطة في خلق العالم؛ وتوحيد الأديان، وأنها جميعها مستمدة من منبع الهى واحد وهى مسائل اهتم بها الحلاج)[2].

أما نظرية الحلاج في النور المحمدي لقد وضع لسيدنا محمد صـلى الله عليـه وسـلم تصورين التصور الأول أن حقيقته هى نور أزلى مدد لكل الأنبياء ويقول في طاسين سراج (أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت وليست في الأنوار نور أنور ولا أظهر وأقـدم من القدم سوى صاحب الكرم همته سبقت الهمم وجوده سبق العدم لأن كان قبل الامم ... هو سيد البريه الذى اسمه أحمد ونعته أوحد وأمره أوكد)[27].

وهنايوضح أنه النور الازلي الممد لكل الأنبياء وان الحقيقة المحمدية هـى أول مخلـوق خلق ثم من فيضها كان العالم هذا هو جوهر الحقيقه المحمدية ثم يوضح كيفيـة فيـضه للمعـاني الروحيه في قول (طس سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاوز السراج وساد، قمر تجلى من بـين الأقمار، برجه في فلك الاسرار، سماه الحق "أمياً" لجمع همته، و "حرمياً" لعظم نعمته، و "مكيـاً" لتمكينه عن قربه)[28].

في هذا تقرير اشاره لتمكن النبي صلى الله عليه وسلم من القرب من ربه ليلة الاسـراء والمعراج. ثم يوضح أن الحقيقة هى مجمع العلوم في قوله (فوقه غمامه برقت وتحت برقه لمعت وأشرقت، امطرت وأثمرت، العلوم كلها قطره من بحره الحكم كلها غرف من نهره والأزمان كلها

---

[27]) الحياة الروحية في الإسلام د/ محمد مصطفى حلمى د.ت.ط. ص 14.

[28]) أخبار الحلاج ل . ماسيون و ب – كرواس / مطبعة القلم سنة 1936.

ساعة من دهره)[29] هذا هو التصور الثاني فان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم رسولاً ومعلـم، ثم يوضح اشتمال الحقيقه المطلقة على الحقيقه المحمديه فانه الأول في المعنى الآخر في الأنبيـاء (الحق به وبه الحقيقه، هو الأول في الوصله هو الآخر في النبوه، والباطن بالحيقـه، والظـاهر بالمعرفة)[30].

لقد استعرضت بعض ملامح مفهوم النور المحمدي عند الحلاج لأنه يعتبر أول من تكلـم عنها بصورة منهجية لقد أشار إليها الصوفيه من قبله فقضية النور المحمدي هى بلا ريب مفهـوم جوهري في إطار ما يعرف باسم الفلسفة الصوفيه الإسلامية. والصوفيه كانوا من أوائـل الـذين تناولوا ظاهرة قضية النور المحمدي بصورة منهجية اثرت في مجرى الثقافة الإسـلامية. لقـد كانت كتابات المتصوفه السابقين أمثال الحلاج وابن عربي وابن الفارض والجيلى أثر واضح فـي تشكيل المنهجية التى سارت بها مختاف الدراسات الصوفيه الإسلامية في هذه القضية، أما قـضية الكمال فإن التصوف يسعى على اختلاف ضروبه من خلال مناهج ورياضات عديـده للوصـول بالصوفي إلى درجة الكمال الأخلاقي لأن غاية التصوف هى الترقي بـالأخلاق. فالفائـدة التـى يجنيها الصوفي من هذا المنهج كما ذكرها الصوفيه (تهذيب القلوب ومعرفة عـلام الغيـوب أو تقول: حسن الخلق مع كل مخلوق)[31].

هذا هو الكمال الأخلاقي الذي ينشده الصوفيه. والإمام الغزالى موضحاً هذا الكمال فـي كتبه مبيناً مرتبة الكمال التى ينالها الإنسان من مرتبة الكمال المطلق ويذكر في شأن ذلك موضحاً (الموجودات منقسمة إلى كامله وناقصة والكامل أشرف من الناقص ومهما تفاوتت درجات الكمال واقتصر منتهي الكمال على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الاله ولم يكن للموجـودات كمـال

---

29) نفس المرجع نفس الصفحة.

30) نفس المرجع ص .

31) ايقاظ الهمم ص 10.

مطلق بل كانت لها كمالات متفاوتة بالإضافة في كمالها أقرب لا محالة إلى الذل الكمال المطلـق اعنى قرباً بالرتبة والدرجة لا بالمكانة)[32].

ونظرية الإنسان الكامل ذات جذور صوفية سمتها إسلامية فهى نتـاج مخـزون فكـري صوفي إسلامي بدأت بفكرة الولى الكامل وقد تكون نظرية الإنسان الكامل قد وجدت مناخ ملائم حيث ازدهرت هذه الفكرة حتى اصبحت واحده من عناصر الارث الـصوفى، فالمـدارس التـى عرفت بالزهد والتقشف قد أثمرت لنا مفهوم الترقي الأخلاقي حتى يتمكن الإنسان من خلق قانون أخلاقي متزن، فشخصية أويس القرني في القرن الأول بذرة لمفهوم الولى الكامـل، لقـد أوردت بعض المراجع أن النبي صلى الله عليه وسلم لقد وصفه في قولهم (فلما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أويس قال عليه الصلاة والسلام أنه رجل من اليمن اشهل ذو صـهوبه يـدخل الجنـة بشفاعته أكثر من ربيعة ومضر ثم طلب النبي من عمر بن الخطاب وعلي بن أبى طالب، أن لقيا أويساً أن يطلبا منه أن يستغفر لهما)[33].

فكانت شخصية أويس مصدر لفكرة الغوث أو القطب أو الوارث للحقيقة المحمديـة مـن بعده لقد تطورت هذه الفكرة بفضل مجاهداتهم الروحية وكشوفاتهم الذوقية فعرفوا أن درجة الولى الكامل ما هي إلا مدد من كمال الإنسان الكامل. فكان لابد من واحد تجتمع فيه كل صفات الكمال واختصوا بها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يتم اختياره خبط عشواء بل لما يوافق الكتاب والسنة من كماله، أما فكرة الولى الكامل بنسبة من الكمال ينالها أى قطب في عهده.

ولكن قد نجد أن هناك من يرى أن نظرية الإنسان الكامل ذات جذور غير إسلامية مثـل شيدر حيث يقول (بأن فكرة الإنسان الكامل كانت من صنع الحضارة التلفيقية وأنها تعود في ختام المطاف إلى صورة الإنسان الأول والكيومرث في التفكير الثنوى الإيراني القديم)[34].

---

32) المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى أبى حامد بن محمد بن محمد الغزالي مكتبة الجندي، ص 33.

33) نفس المجع ص 106

34) الفكر الصوفي بين عبدالكريم الجيلى وكبار الصوفية ط2 دار الأمين 1998م.

وفي عرضنا سابقاً وجهة النظر القائل بالأصل الإيراني لنظرية الإنسان الكامل أن صـح القول بان هذااللفظ لقد ورد في الفكر الايراني هذا لايعنى أن لا يتكرر هذا اللفظ لـدى ثقـافتين مختلفتين، وفي نفس الوقت لا يعنى نفس الاشياء، لكل ثقافة تصوراتها ودلالاتها التى تميزها، وقد يكون البناء الثقافي الأول قد دثر ولم يبق إلا اللفظ المنطوقه، وتصورات الإنـسان كامـل التـى وردت في الثقافة الإيرانية التى سبق ذكرها تختلف تماماً عن ابن عربي وابن الفارض والجيلـى ونحن يمكننا القول بأن تشابه فكرتين صدرتا عن ثقافة مختلفة لا يعنى تأثرهما لـبعض. ولكـي تأصل مفهوم الإنسان الكامل يجب أن نبحث عن الاصل الذى انحدرت منه كل فكرة وهى فكـرة النور المحمدى.

ومن خلال الاطلاع على ما كتبه صوفية الإسلام في شأن هذا المفهوم نجـدهم اسـتقوا مفهوم الانسان الكامل من آي أو حديث يمجد الرسول صلى الله عليه وسلم فالانسان الكامـل لقـد وصف بصفات الكمال بنص الآيات والاحاديث فهو لم يتخلق بهذه الصفات الكاملـه بـل خلـق مجبولاً عليها، لقد اعتنى به المولى عزوجل وجعل أخلاقه ميزان تقـاس عليـه أخـلاق النـاس وتصرفاتهم ومعاملاتهم لقد عظمه وقال في حقه (**لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليـه مـا عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحـيم**)(35) وروت عنه عائشة في حـديث "كـان خلقـه القرآن".

ومن فضيلته عند ربه بان جعل طاعته مقرونه بطاعة الله قال تعالى (**من يطع الله فقـد أطاع الرسول**)(36).

ومن اعتناء المولى عز وجل به وتفضيله ومحبته له صلى الله عليه وسلم "بأن أقـسم الله بحياته في قوله تعالى (**لعمرك انهم لفى سكرتهم يعمهون**)(37) واتفق أهل التفاسير في هـذا انـه

---

35) سورة التوبة الآية 128.

36) سورة النساء الآية 80.

37) سورة الحجر الآية 72.

قسم من الله جلا جلاله بمده حياة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم)[38] مما شرفه وأظهر كماله على بنى جنسه من الرسل إشارة إلى رتبته الشريفة في قوله تعالى (**اذ أخذ الله ميثاق النبيين لماءاتيتكم من كتاب وحكمه ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به لتنصرنه قال اقررتم وأخذتم على ذلك اصري قالوا اقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين)**[39] ثم قوله تعالى يوضح أوليته (**اذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى ابن مريم..)**[40] في شأن ذلك يقول قتادة (ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كنا أول الأنبياء في الخلق وأخرهم في البعث لذلك وقع ذكره قبل نوح وغيره عليهم الصلاة والسلام)[41].

مما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم الاستيلاء علىجميع المراتب والانفراد بالحكم والتحكم قوله تعالى (**والنبي أولى بالمؤمنين أنفسهم)**[42]. فالقرآن مجده ويكفى شرفاً أن تمكن من تجليات القرآن فيه حتى قال صلى الله عليه وسلم (انزل على القرآن جملة واحدة)[43].

فالصوفية الذين تحدثوا عن حقيقته النورانية أو عن مفهوم الإنسان الكامل قاصدين به سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فان جذور نظريتهم ترتكز على الكتاب والسنه. ففكرة الإنسان الكامل في تصويرها عند ابن عربي و ابن الفارض والجيلى لم يخرجوا من إطار تصورهم للكمال الناتج من انصهار الأنوار الالهية في الحقيقة المحمدية باعتبار أنها أول مخلوق ومنه كان الفيض على المخلوقات بشتى صفاته.

قد نجد أن معظم الدارسين للتصوف يهتمون بالنظريات الجدلية والبحث عن اسمه ونشأته ولكن هنالك شكل آخر عبر به الصوفيه عن تجربتهم وهو فن الشعر. فقد لجأ الصوفيه المسلمين

---

38) جواهر المعاني وبلوغ الأمالي سيدى أبى العباس التجاني رضى الله عنه للفهامه علي حرازم بن عربي براده المغربي الفاسي ط1 ص 196، دار الجيل بيروت.

39) سورة آل عمران الآية 81.

40) سورة الآحزاب الآية 7.

41) جواهر المعاني مرجع سابق ص 197.

42) سورة الاحزاب الآية 6.

43) الحديث (انزل على القرآن جملة واحده) مسند الربيع بن حبيب جـ 1 ص 8، تصوير مكتبة الثقافة.

إلى التعبير عن تجربتهم الذاتيه من خلال قصائد واضافوا لها طابعاً رمزياً فصوروا من خـلال قصائدهم مجاهدتهم الروحية ومشاهدتهم ومعرفتهم الذوقية وكثيراً ما تأخذ شكلاً فلسفياً، فالـشاعر تنزع منه روحه اذ وجد الجمال أو فقده فيكابد أشواقه ومواجيده ويتدفق وحيه شـعراً صـادقاً و الصوفي يتعشق الجمال اينما حل ويفزع بفقده لان الجمال عندهم هو مظهر من مظاهر الحقيقـة المطلق لكن يختلف الشاعر من الصوفى فان الصوفى ان لغتهم ذات اصطلاحات ودلالات خاصة لا تجدها عند غير الصوفيه من الشعراء، لذا يجب أن تدخل علىكل الفنون التى يعبر بهـا عـن التصوف من باب الذوق.

هذا ما حاولت القيام به في هذا البحث وقد حاولت ما وسـعنى أن التـزم الموضـوعية بمعنى أن اعتمد اعتماداً كلياً على كتابات أعلامه كما وردت في كتبهم بالاضافة للتفسيرات التـى قدمت لتلك التصورات والرؤي وهذا بالتحديد ما عنيته عندما اشرت إلى أن المنهج الذي اتبعتـه في منحى هام من مناحيه منهجاً وصفياً وبالتالى جعلت النتائج تلزم عن المقدمات التى بنيت عليها عند من يقول بها.

المقدمة

ان البحث في مجال العلوم الفلسفية هو بحث عن الحكمة وتجريد الحقيقه الجوهرية من كل علم سواء كان هذا العلم متعلق بعالم الميتافيزيقا أو العالم الطبيعي. ولئن بحثنا في معطيات كل علم ودرجنا لنخلصه من كل هالة تحيط به لأخضعناه أما لسلطان العقل أو لسطان الدين مع التعقل أو اخضعناه لتصور العرفان الصوفي لئن كان قوام ومصدر الفلسفة العقلية مكتسباً من الحواس الخمس خاضعاً لسلطان العقل فإن المعرفة من هذه المصادر تكون متطورة غير ثابتة ولا مقيدة بموروث ديني اما إذا أخضعنا كل العلوم والمعارف إلى منهاج الفلسفة الإسلامية نجدها تمثل قمه التهذيب للفلسفة العقلانية لأنها ملتزمة بقواعد ومناهج الإيمان بالله تعالى وخاضعه لما أنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو منهج معتمد على الوحى بالإضافة إلى ما اعتمد في الفلسفة الإسلامية من عقل ووحى فإنها تعتمد على العلم اللدني والكشف والرؤى الصادقه والفراسه وكله يعتمد عليها في التنقيب عن جوهر الحقيقة الصوفية العرفانية وهذه المعرفة لا يتحصل عليها إلا إذا تجردت الروح عن الجسد وخرجت من نطاق المادة لكى تعرف الاشياء بالنور الذي منحها له الحق سبحانه وتعالى.

فقضية النور المحمدى هى إحدى المفاهيم التى تكفلها الفلسفة العرفانية الصوفيه وهى من القضايا الجدلية وان تنوعت تسمياتها ولها دور خطير في المجال العقائدى والإبستمولجى* ونجد أن كل التقريرات والاشعار التى كتبت عنها ترجع في منهجها إلى التصوف الاسلامي ونحن نبحث على قدر فهمنا في تفاصيل هذه الحقيقة. فهى لست قضية جمال أو وجد كعامة القضايا التى يعبر بها الصوفيه في شعرهم أو نثرهم بل هى قضية توضح علاقة الوجود المطلق بالحقيقة المحمديه باعتبارها المخلوق الأول في هذا الوجود لذلك كان لابد من البحث عن هذه القضية بعيداً عن العواطف والانفعالات وان كانت لها دورها الفعال في فهم هذه القضية لكن حاولت أن أبحث عنها في إطار الكتاب والسنة حتى تكون لها مرجعيتها الشرعية التى تأسس لها الفهم الإسلامي حتى لا تحسب ضرباً من ضروب الخيال أو نوع من النظريات الجمالية ذات المستوى العادى.

فشخصية النبي صلى الله عليه وسلم بكل الصفات الظاهرة التى التمسها الصحابه ودونها الكتاب في كتب السيرة كانت مجال إعجاب وتحير واندهاش. اما ما جعلنى ابحث في حقيقته متخطيه شخصيته بكل جمالها وعظمتها، كثيراً ما كنت أتأمل في هذه الشخصية ذات التواضع الجم والعلو الذي لم يتجاوزه أحد من المخلوقات حتى الملائكة النورانيين فكان مقامه كما قال تعالى "قاب قوسين أو أدني" وهنا تزاحمت التساؤلات إلى نفسى ما هو السر الذي يمتاز به النبي صلى الله عليه وسلم حتى تجاوز به حجب العز؟ اذن هناك حقيقه تغيب علي! فبحثت عن هذه الحقيقة النورانيه في إطار الكتاب والسنه أولاً لكى يطمئن قلبى فوجدت أدله لا حصر لها وتخيرت من ذكرهما ما ذكرت. بعد أن تيقنت من شرعية المنهج صرت أبحث عنها في كتب المفكرين الاسلاميين مثل ابن عربي والجيلي وفي شعر ابن الفارض. وأكثر ما أعجبني في هذه القضية سوى عبر عنها عن طريق الشعر أو النثر فان جوهرها واحد مع اختلاف الألفاظ المعبر بها هذا ان تدل انما يدل على متن جذورها.

ما أقدمه في هذا المجال اقدمه على استحياء آمل أن يقذف الله من نوره في بصيرتي واستطيع أن أقدم قطره من بحر حقيقته وهذا الجهد المتواضع كأننى واقفه على حافة بحر لم التمسه بل انظر إليه فقط. فالحقيقة المحمديه عظيمه وعظمتها تضرب حولها هالات من النور لا أحسب أننى التمسها بل قرأت واستوعبت ما قدر الله لى فهمه ودونت عنها.

وهذه الحقيقه لها ظاهر وباطن ولا نفصلها من آياتها الظاهره حتى لا تكون لها صلة بأرض الواقع، فالنبي صلى الله عليه وسلم بشر وبحكم بشريته يتحكم أن يكون واقعاً معاشاً بين الناس ولكن هل كانت بشريته كبشريتنا؟ لا. عندما تأتي الاجابه بلا ليس معناه مغاير عنا بل هو بشر بمعاني وصفات زائده متفردة لا يلحقه فيها بشر فالقرآن يعظمه والسنة تمجده وصفاته التى ظهرت من خلال معايشته للمجتمع تكرمه ولا نلتحق له ند في الكرامه فالحبه ... والدهشة ... والحيره هم دوافعي لكتابة هذا الموضوع عسى أن أكون اقترتب بالقارئ أو الباحث من بعدى من فهم مفهوم هذه القضية الميتافيزيقية*.

---

* الابستمولوجيه : نظرية المعرفة.

* الميتافيزقية : ما وراء الطبيعة.

أهمية البحث :

ان قضية النور المحمدى من القضايا العقائديه وقد لاحظت أن هذ القضيه كلما ذكرت في موضع لم تزود إلا بسطر أو سطرين سوى كانوا مؤيدين لها أو معارضين في فهمها أو معتدلين فاحببت أن أجمع ما استطيع من خيوط هذه القضية بما تحمله في داخلها من تسميات وقـيم فـي موضوع واحد لأنها من أميز المواضيع التى تميز الثقافة الإسلامية ولست الصوفيه فحسب بل هي موطن جدل في الثقافة الإسلامية.

التعريف بالبحث:

ان حقل الدراسة في مثل هذا المجال يبحث في بعض قضايا الفلـسفة الإسـلامية ذات الطابع الصوفي فإنها لا تبحث عن شخصية النبي صلى الله عليه وسلم المحـسوسه مـن مـيلاده ونسبه ووفاته هذا شأن الباحث في سيرته صلى الله عليه وسلم ولكن نبحث عن قضية ميتافيزيقية لها دورها العقائدى والابستمولجى في الثقافة الإسلامية وهى قضية الحقيقة النورانية للنبي صـلى الله عليه وسلم وهى حقيقة "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين" وابحث فيها كحقيقة نورانية وجودها قبل آدم كبشر بإعتبارها على حسب الارث الصوفي التعين الأول بعد الحقيقـه المطلقـه. فهـو المخلوق الأول في هذا الكون ولهذا ألحق به الكمال والشرف وتشرفت البشريه به.

منهج البحث:

لأنها قضية جدلية لتوفيق فيها لقد اتبعت المنهج الوصفي بإعبارها قضية ميتافيزيقية ولها دلائل فيزيقية في شخصه صلى الله عليه وسلم.

تقسيم البحث:

لقد انتهجت المنهج المألوف قمت بتقسيم البحث إلى أربعة فصول ومقدمه ومدخل تميهدى ثم خاتمة:

المقدمة

المدخل التمهيدى

الفصل الأول: ملاحظات أوليه في قضيه النور المحمدي وتناولت فيه : المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة نور. وتفسير ما ورد من كلمة نور فـي الكتـاب والسنه ما تدل عليه من النور المحمدي، ثم تحدثت عن ازليـة الـروح المحمدي ومفهوم القابليه، ثم الحقيقه المحمدية.

الفصل الثاني: ابن عربي تصويره لمفهوم الكمال والنور المحمدي تناولت فيه : مفهـوم الإنسان الكامل في إطار الارث الصوفي عند ابن عربي ثم شرف النوع الإنساني ثم المعرفة في إطار النور المحمدي.

الفصل الثالث: عبدالكريم الجيلى ودورها في تصوير مفهوم الكمال والنور المحمدي. تناولت تصويره لمفهوم الإنسان الكامل وتصويره لمفهوم شرف النـوع الإنساني ثم مفهوم النور المحمدي.

الفصل الرابع: التصوير الشعري لمفهوم الحقيقة المحمدية عند ابن الفارض تناولت فيـه مفهوم قيمتي الحب والجمال الالهي، ثم المعرفة الألهيـة. ثـم مفهـوم القطبيه كمسمى للحقيقة المحمدية النورانية.

الخاتمة.

الفصل الأول

"مدلول" النور بصفه عامه – النور المحمدى بصفة خاصة

لما كان النور مصدر نعمه من الظاهرات التى يرتاح لها الإنسان سواء كان هذا النـور معنوي فهو نور اشراقي يزيل ظلمات النفس أو كان نور محسوس يزيل ظلمات الطبيعـة. فقـد جعلته الشعوب رمزاً للسعادة والتفاؤل بعكس الظلمة قد جعلتها رمزاً للشقاوة باختلاف الأيدلوجيات والمشارب الفكرية وإن اختلفوا في الوسائل اتفقوا أن هناك نور وظـلام واتخـذت فـي بعـض المعتقدات أنها مصدراً لقوى الخير والشر. فبعض التيارات الفكرية والفلسفية جعلت النور رمزاً للحقيقة العليا والمعرفة الجوهرية القصوى للأشياء. وجعلت طريقة تجلى الأنوار رمـزاً لطريقـة تجلى الحقيقة الجوهرية، للتعرف على هذه الانوار المشرقة التى بها تتجلى الحقائق، لقـد عرفهـا بعض الفلاسفة "هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكامله عند التجرد من المواد الجسمية"[44].

وهى المعرفة أو الانوار التى تفيض من العقل الفعال إلى العقول النازله بحيث الـصاعد يفيض على الهابط على حسب المرتبة هذا ما قال به أئمة التصوف الفلسفى أمثال السهرودى وابن سيناء والفارابي وغيرهم. أما أصحاب التصوف العرفاني وإن اتفقوا مع السابقين في وسيلة هـذه المعرفة عن طريق الأنوار المشرقة ولكن اختلفوا في كيفية حدوث هذه الانوار فهـم يـرون أن العقل عاجز عن إدراك المعرفة الاشراقية والمنطق ليس هو آلة توليد مثل هذه المعرفة بل يرون أنها تتوالد عن طريق المجاهدات الروحية مثل الصوم والسهر والتوبة، فالعبادة هى الآلـة التـى توصلهم إلى أنوار المعرفة الحقيقية. ومن هؤلاء على سبيل الذكر وليس الحـصر ابـن عربـي

---

44) الموسوعة الفلسفية المجلد الثاني "المدارس – المذاهب – الاتجاهات – تيارات) د/ معن زياده، معهد الانماء العربي جـ1 1981 ص 116.

وعبدالكريم الجيلى وابن الفارض وكما يتضح لنا لاحقاً فإن سبيلهم في واقع الأمر لم يكن عبـادة وحدها بل لقد لجأوا إلى التأمل.

فحقيقة الحقائق النورانية ليست هى اسطورة عند الفلاسفة العرفـانيين ولا هـى حقيقـة لطائفة معينة بل هى حقيقة تطلق على إنسان معين هو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم منـذ أن كان وجوده في العالم الميتافيزيقي حتى أن خرج ليحتل مكانته في الكون.

وكلمة نور هى الكلمه التى تنبه حواسنا بالاشراق ووضوح الأشياء فكلمة النّور في اللغة تعنى: (الضوء وسطوعه وما يبين الأشياء ويرى الابصار حقيقتها"[45].

وأما النور في تعريفه الاصطلاحي عند الصوفية هو "عبارة عن الوجود باعتبار ظهوره في نفسه وإظهاره لغيره في العلم والعين ويسمى شمس"[46]. وأما مفهوم النور في القـرآن لقـد ورد في آيات كثيرة وله دلالات متعددة الأوجه منها ما تدل على كلمة النور ومنها ما تدل علـى شئ يدل عليه كما قال تعالى: "**وجعل فيها سراجاً وقمراً منيرا**"[47] (السراج هو: المصباح الزاهر يعبر به عن الشمس، وعن كل ما هو مضئ"[48].

ويقول تعالى: "**وداعياً لله باذنه وسراجاً منيرا**"[49] (والسراج هو الرسول يهتدى به)[50].

وما ذكرته سابقاً لتوضيح معنى ومفهوم كلمة النور فهى على سبيل الذكر وليس الحصر وسوف الحق لاحقاً التوضيحات التى تشمل معنى ودلالات النور سواء من الكتـاب الكـريم أو السنة المطهرة أو شرحها عند المفكرين الإسلاميين.

---

[45]) المعجم الوسيط، إبراهيم عبدالحليم منتصر وآخرون جـ2 ص 962.

[46]) المعجم الصوفى عبدالمنعم الحنفى، دار الرشاد ط1 1997 ص 448.

[47]) سورة الفرقان الآية رقم .

[48]) معجم ألفاظ القرآن، إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية مصر، الإدارة العامة للمجمعات ص 988.

[49]) سورة الأحزاب الآية رقم .

[50]) معجم ألفاظ القرآن مرجع سابق ص 988.

فأما النور المحمدى الذي اعتبره محور بحثى ورد تعريفه بأنه (النـور المحمـدى هـو الحقيقة التى تعتبر اكمل مجلى خلقي ظهر فيـه الحـق باسـمه "الله" الجـامع لجميـع اسـمائه الحسنى)[51].

للصوفية تفسير اشاري لمفهوم ومدلول النور حتى لا نحجب بـالمعنى الواحـد للكلمـة ويفسر الامام القشيرى الآية "الله **نور السموات والأرض**"[52] يقول: "يقـال نـور الله الـسموات والأرض بنجومها فقال "**زينا السماء الدنيا بمصابيح**"[53] وكذلك زين القلوب بأنوار وهـى نـور العقل ونور العلم ونور اليقين ونور التوحيد فكل شئ من هذه الأنوار مطرح شعاع بقدر الزيـادة والنقصان"[54].

وأما تفسير قوله: "**نور على نور**" (يقال أراد به قلب محمد صلى الله عليه وسـلم ونـور معرفته موقده من شجره هى إبراهيم عليه السلام فهو صلى الله عليه وسلم على دين إبراهيم"[55].

ووأما الإمام الطبرى يذكرها في تفسيره يقول: (مثل ضربه الله للقرآن فـي قلـب أهـل الإيمان به فقال مثل نور الله الذي أنار به لعباده سبيل الرشاد الذي انزله إليهم فامنوا به وصـدقوا بما فيه في قلوب المؤمنين مثل مشكاة، أما المصباح يفسره (هو الـسراج وجعـل الـسراج هـو المصباح مثلاً لما في قلب المؤمن من القرآن)[56].

الإمام القشيري يفسر الآية: "**مثل نوره كمشكاه فيها مـصباح المـصباح فـي زجاجـه الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضئ**

---

51) الحقيقة المحمديه في الفلسفة الصوفية، حسن الفاتح، مخطوط ص 3.

52) سورة النور، الآية 35.

53) سورة فصلت الآية رقم 12.

54) لطائف الاشارات تفسير صوفى كامل للقرآن الكريم/ الامام القشيرى الهيئة المصرية العامة للكتاب المجلد الثاني ط2 1981 ص 614.

55) نفس المرجع نفس الصفحة.

56) كتاب جامع البيان في تفسير القرآن لأب جعفر محمد بن جرير الطبرى، المطبعة الكبرى الأميرية ببـولاق مصر جـ 11 ط1 سنة 1328هـ ص 108.

لو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الأمثال للناس والله بكل شئ عليم"[57].

ويقول الإمام القشيري في تفسيره الباطنى الصوفي لقوله "مثل نوره كمـشكاه، أراد بهـا قلب المؤمن وهى معرفته فشبه صدره بالمشكاه وشبه قلبه في صدره بالقنديل في المشكاه وشـبه القنديل الذي قلبه بالكوكب الدري وشبه امداد المعرفة بالزيت الصافى الذي يمـد الـسراج فـي الاشتعال ثم وصف الزيت في صفوته يكاد يضئ من غير أن تمسه نار ويقال أن ضرب المثـل لمعرفة المؤمن بالزيت أراد به شريعة المصطفى صلى الله عليـه وسـلم ودينـه الحنفـى"[58]، فشريعته نور وفيه تكتمل الأنوار من فيض نور الأنوار وقد يطلق اسم النور على المـولى عـز وجل لأنه مصدر الانوار "النور هو الحق وسمى نور الأنوار لان جميع الأنوار منه"[59].

واستناداً على هذه المرجعية النورانية لقد فسر بعض العلماء أن سيدنا محمـد صـلى الله عليه وسلم نورانى وكتابه نور واستندوا على تفسير بعض الآيات (أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فهو نور ومن اتبع دينه امتاز ببشارة القرآن "**فهو على نور من ربه**" [60] والكتاب الذي جاء به عرف بالنور "**اتبعوا النور الذى معه**" واسمه في سورة المائدة بالنور" لقد جاءكم من الله نور وكتاب مبين"[61].

وفي هذه الآية الأخيرة توضيحاً لتسمية ذات سيدنا محمد صلى الله عليه وسـلم بـالنور مجازاً فهو نور في وضوح الأمر وتبيين النبوة وان علمه نور ينور القلب. فبنوره وهداه عرفت العوالم ربها على حسب استعدادها وتقبلها للنور المحمدى ولقد عرفه الصوفية (النور المحمدى هو الواسطه بين الله وبين سائر الأمم لقوله صلى الله عليه وسلم: خذو عنى أنا مـن الله والمؤمنـون

---

57) سورة النور الآية رقم (35).

58) لطائف الاشارات، القشيرى، مرجع سابق، ص 622.

59) المعجم الصوفى، مرجع سابق، ص 448.

60) الزمر الآية 21.

61) محمد رحمه للعالمين، للقاضي محمد سليمان سليمان، تعريف مقند عباس مطبعة الدار السلفية بمبانى الحضور ط1 جـ 3 1989، ص 241-242.

منى" أي كونت من نور الذات العليا والمؤمنون من نور كمالاتى القدسية[62] وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لم تكن حقيقته النورانية معنى اشارى لا يفهم إلا بالتفسير بل أن حقيقته نلتمسها في كل آية تمجده أو حديث يعظمه وأن حقيقته هى سر حقيقة الحقائق فهى سر ميتـافيزيقي خفـى لا يعثر عليه بالتنقيب والبحث بل بنور فيض من نور حقيقته وحقيقة سيدنا محمد صـلى الله عليـه وسلم النورانية خلقها الله سبحانه وتعالى متهيئه لان يكون نبياً وقرن اسمه مع اسمه في العـرش وجعل له النورانية التامة التى بهر عقول الأنبياء في الأزل لذاك لما خلق الله نور نبيه عليه أفضل الصلاة والسلام أخذ العهد على كل الأنبياء إذا بعث وأى منهم حياً ينصره ويوقره ويؤمن به فـي قوله تعالى: "**اذا أخذ الله ميثاق النبيين لما ءاتيتكم من كتب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدقاً لمـا معكم لتؤمنن به وتنصرونه قال ءاقررتم وأخذتم على ذلك إصرى قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين**"[63].

إن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هوخاتم الأنبياء وسابق عليهم بحقيقته فهـو المقـدم على الأنبياء عليهم أفضل السلام في كل شيئ وتأخر وجوده الفيزيقي لكي يكون خـاتمهم وعلـى حسب تفسير آية الميثاق وجود نوره قبل وجود نور الأنبياء وان نبوتهم لم تتم إلا بعد أخذ العهـد بإيمانهم ونصرتهم له فالميثاق هو أكبر دليل على وجود حقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قبل خلق الأنبياء. بما أن المولى عز وجل أخذ الميثاق على الأنبياء على علم من تقدمهم عليه في العـالم الدينوى يعلم أن حقيقته قديمة لحدوثهم حديثة لقدمه "فحقيقته سابقة على خلق آدم، فيستفاد أن نبوته مقدرة في العلم أولاً، أي تعلق علم الله بأن يكون وهذه المرتبة الأولى، ثم خلق نوره هذه المرتبـة الثانية، ثم كتب في أم الكتاب، وهذه المرتبة الثالثة، والنبوة الثانية، ثم اظهره على الملائكة، وهذه المرتبة الرابعة والنبوة الثالثة. ثم اظهره للوجود وهذه المرتبة الخامسة والنبوة الرابعـة)[64] إن الله أوجب لذاته أن لا ترى ولصفاته واسمائه أن ترى بعض مظاهرها وجلى لنـا كمالاتهـا فـي

---

[62]) الحقيقة المحمدية، حسن الفاتح، مرجع سابق ص .

[63]) السورة آل عمران الآية 80.

[64]) الأنوار المحمدية من المواهب اللدنية – القاضى يوسف بن اسماعيل النبهاني راجعه محمد عزت، المكتبة التوفيقية، ص 248.

حقيقة النبي صلى الله عليه وسلم فهو مصدر فيض الأنوار الذي يستمد منه الاولياء والأنبياء. في تصور الصوفية هو العلة الأولى التى من أجلها خلق الكون وهو حلقة الوصل بين عالم الغيـب والشهادة.

والنور المحمدى له الحدوث والقدم واستوعب جميع أنواع الكمـالات فنورانيتـه قديمـة استهلكت في حدوثه ونوره قديم استهلك في حدوث الخلق فصاروا إلى القديم أقرب وصفة القـدم نطلقها مجازاً على النبي صلى الله عليه وسلم كما قيل (بأنه أول النبيين خلقاً وأنه كان نبيـاً وآدم بين الروح والجسد وأنه أول من أخذ عليه الميثاق. وأنه أول من قال بلى يوم ألست بربكم، وأن أدم وجميع المخلوقات خلقوا لأجله)[65] أي تمهيداً لبعثه لانه خاتم الأنبياء.

ونورانية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فهى سابقة قديمة ، نوره عز وجل هو النـور المطلق ونور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو أول نور حادث من قديم بالنسبة للخلائق مـن كرسي وعرش وأرض و سموات وأنس وملائكه ... الخ وهذا يؤكده ما ذكره جابر عن رسـول الله صلى الله عليه وسلم.

"روى عن عبدالرزاق بسنده عن جابر عن عبدالله رضى الله عنه قال قلت يا رسول الله بأبى أنت وأمى أخبرني عن أول شئ خلقه الله تعالى قبل الأشياء. قال يا جابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك يا جابر من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعـالى ولـم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جنى ولا إنسى لما أراد الله تعالى أن يخلق الخلق قسم ذلك النور إلى أربعة أجزاء فخلق من الجزء الأول القلم ومن الثانى اللو ح ومن الثالث بقية الملائكة ثم قسم الجزء الرابع الـى أربعـة أجزاء وخلق من الأول السموات ومن الثاني الأرض ومن الثالث الجنة والنار ثم قسم الرابع إلى أربعة أجزاء وخلق من الأول نور أبصار المؤمنين ومن الثاني نور قلوبهم هى المعرفـة بـالله ومن الثالث نور أنسهم هو التوحيد لا آله الا الله محمد رسول الله)[66].

---

[65]) نفس المرجع ص 13.

[66])

فحديث جابر يؤكد لنا أن النور المحمدى هو أصل الحقائق وحقيقة الاله الـسارية فـي الوجود بأكمله ولأجله خلق العالم العلوى والسفلى وهو العله المسببه في وجود العـوالم والعنايـة الألهية التى حفظ الله بها الوجود، فالجزء النوراني الذي خلق منه نور أبصار المؤمنين هو الجزء القديم فينا الذي أضرب في حدوثنا فصرنا بهذا الجزء نعشق ونميل إلى الكل.

فكان الله ولم يكن معه شئ وبقدرته كان نور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في هـذا الكون فالأحاديث تؤكد نورانية النبي صلى الله عليه وسلم في العالم الميتافيزيقي وهنـاك آيـات تؤكد نورانيته في العالم الفيزيقي وهى الآيات المشاهدة للأبصار التى ظهرت عند ولادته كانت لها دوراً كبيراً في تأكيد نورانية النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما حكته أمه كونه رافعاً رأسه عندما ووضعته شاخصاً ببصره إلى السماء وما رأته من النور الذي خرج معه عند ولادته وما رأته آن ذاك أم عثمان ابن أبى العاص من تدلى النجوم وظهور النور عند ولادته حتى ما تنظر إلا نـور كما أن الشفاء أم عبدالرحمن بن عوف قالت: لما سقط على يدى واستهل سمعت قائلاً يقول رحمك الله وأضاء لى ما بين المشرق والمغرب حتى نظرت إلى قصور الروم"[67].

وإذا تسألنا عن هذا النور الذي أضاء إلى الشفاء هل هو نور عادى كمثل النور المألوف في الكون؟ أم هو نور مغاير له؟

ولكن الإجابة لا تأتى إلا من المقارنة بين نور الشمس الذي باعتباره أقوى والنور الـذي رأته الشفاء! فنور الشمس اذ وقع عليه حاجز يكسره لأنه متناهى أما النور الذي رأته الشفاء عند ولادة الرسول صلى الله عليه وسلم فهو نور لا تحجبه العوائق المادية فهو لا يشبه النور الطبيعي لذاك استطاعت أن ترى المشرق والمغرب به فهو بعيداً عن قانون الانكسار وامكانية رؤية هـذا النور بالبصر كانت بمثابة برهنة للعقل عن طريق الحواس لنورانية النبي صلى الله عليه وسـلم وهو تقريب للأذهان لفهم الحقيقة النورانية المحمدية الميتافيزيقية.

---

[67]) الأنوار المحمدية، مرجع سابق .

الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، أحمد فريد المكتبة التوفيقية جـ 1 ص 337.

وأهل البصائر لم تحجبهم ذاته الشريفه من البحث عن حقيقة هذه الذات لقد استنبطوا لنا الدلائل من الكتاب والسنة التى تبين لنا النور المحمدى ويفسرون هذه الآيات على ضوء النور المحمدى يقول تعالى: "**الفجر وليال عشر والشفع والوتر والليل إذا يسر**"[68]

ويرى بعض المفسرين "والليال العشر هى العشرة أيام من ذى حجة والفجر هو انفلاق الصبح المعروف ولكن كبار أهل البصائر يرون أن الفجر هو حالة قبضة نور النبي صلى الله عليه وسلم وأن الليالى العشر هى الحجب التى تنقل فيها نور النبي صلى الله عليه وسلم وهى حجب الجلال مما يؤيد ذلك عدم وجود أية إشارة لأى يوم أو نهار)[69]. هذه التفسيرات التى نستنبط مفهوم النور المحمدى من الآيات إنما نأخذها كاجتهاد لتعميق هذه الفكرة.

ولقد كان لهذا الوجود الغيبى لحقيقته المحمدية وجود معنوى ونحن لا ننكر وجود الحقائق الميتافيزيقية ولنا في أنفسنا دليل لأن أرواحنا هذه الحقيقة الغيبية لقد خلقت قبل ذواتنا المحسوسة عندما قال لها المولى عز وجل كونى حلت كل روح في صيصتها المخصصة لها فالروح هى الحقيقة والجسد هو الذات وتنوع العوالم وحدة في حقيقة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كما يصورها الصوفية بأنها الكل الذي يمد الجزء من الأنوار الالهية وكل جزء يتقبل على حسب استعداده. وفي تنوع الكون وآياته وإعجاز القرآن قدم المفسرون مادة في التدليل على وجود النور المحمدى فسر المفسرون كلمة (النجم) التى وردت في سورة الطارق هى إشارة إلى النور المحمدي قال تعالى: "**السماء والطارق * ما أدراك ما الطارق * النجم الثاقب**"[70] إن النجم هنا أيضاً محمد صلى الله عليه وسلم حكاه السلمى[71] .

فأسبقية نور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على حسب تصوير الارث الصوفى لها تعنى اسبقية روحه وهى عين حقيقته فوجودها قديم بحدوث المخلوقات وحادث بقدم نور الانوار، لقد خلقه الله في الحس والمعنى لكى يكون نبياً سابقاً لآدم، لقد ورد في كتاب الشفاء أنه "لما خلق

---

68) سورة الفجر الآيات 1، 2 و 3.

69) تبرئة الذمه في نصح الأمة، محمد عثمان عبده البرهانى، ص 12.

70) سورة الطارق الآيات 1، 2 و 3.

71) الشفاء بتعريف حقوق المصطفى مرجع سابق ص 4.

الله تعالى آدم عليه السلام ألهمه أن قال يا رب لما كنيتنى أبا محمد قال الله تعالى يـا آدم ارفـع رأسك فرفع رأسه فرأى نور محمد صلى الله عليه وسلم في سرادق العرش فقال يارب مـا هـذا النور. قال هذا نور نبياً من ذويتك اسمه في السماء أحمد وفي الأرض محمد لولاه ما خلقتـك ولا خلقت سماء ولا أرض)[72].

وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على حسب الارث الصوفى سابق بحقيقته سـيدنا آدم وهو ممد لكل الأنبياء من نوره وفي ذلك يستند انصار هذه الفكرة على الحـديث التـالي: (عـن العرياض بن سارية رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اننى عبـدالله وخـاتم النبيين وأن آدم لمنجدل في طينته وسأخبركم عن ذلك أنى دعوة أبى إبراهيم وبشارة عيـسى)[73] هذا الحديث يؤكد الوجود السابق لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أى أنه كان عابـداً لله متأدبـاً لشرعه واقفاً على حدوده وخاتماً لكل الأنبياء وآدم أول الأنبياء خلقاً لم تكتمل صورته ولم يحتـل مكانه في العالم الخارجي. فهو أول عابد وهنالك دليل قرآني يدل على أولية عبادته التـى تـدل على أولية نوره.

(عندما حاج اليهود والنصارى الرسول صلى الله عليه وسلم بأن سيدنا ونبينا عيسي عليه السلام هو ابن الله نزلت الآية "**قل ان كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين**"[74]. فاثبتت هذه الآيـة أولية وجود نور النبي صلى الله عليه وسلم وأنه عبدالمولى في الحجب العشر)[75]. وهذه الآيـة توضح معنى قوله صلى الله عليه وسلم (كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد)[76].

---

[72]) الأنوار المحمدية مرجع سابق ص 11.

[73]) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده تحقيق د. بدرالدين جيتن، استنابول جـ 4 سنة 1413هـ 1992 ط 2 ص 127.

[74]) سورة الزخرف الآية 81.

[75]) تبرئة الذمة ص 12.

[76]) اخرجه الحاكم النيسابورى في المستدرك على الصحيحين مع التلخيص. كتاب التاريخ جـ 2 ص 09، وقال هدا حديث صحيح الاسناد.

إن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لم يقل كنت موجوداً بل قال كنت نبياً أي صاحب رسالة وهدى وتعاليم وفي هذه المرحلة هو مكاف بالعبادة والتكليف لا يأتى إلا للعاقل الناضج الفكر وهذه خصائصه صلى الله عليه وسلم أن نبوته ورسالته عامة من زمن آدم إلى أن بعثه الله وإلى ما لا نهاية.

أيضاً ما يؤكد نور حقيقته بالعين المحسوسه وذلك ما قصته حليمة السعدية عندما حملته رضيعاً إلى البادية (فدهبت به فا ذا به مدرج في ثوب صوف أبيض من اللبن يفوح منه المسك وتحته حريرة خضراء راقداً على قفاه يغط فأشفقت أن أوقظه من نومه لحسنه وجماله فدنوت منه رويداً وضعت يدى على صدره فتبسم ضاحكاً ففتح عينيه ينظر إلى ويخرج من عينه نور حتى دخل حلال السماء)[77] فنورانيته صلى الله عليه وسلم محسوسه لها ظاهر وباطن باطنها في رؤية آدم عليه السلام لنوره في العرش وظاهرها رؤية حليمة السعدية والشفاء لنوره، هذه الرؤية الظاهرة تقابل الرؤية الباطنة وهى حقيقة واحدة لا تعدد فيها. لذلك فإن معنى كلمة نور لا يمتلك حقيقتها إلا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كما وصفه الصوفية في قولهم: (لو تحقق الف نبي وولى كامل بحقيقته النورية تحققاً حتى صار كل منهم نوراً مطلقاً ثم أطلق اسم النور على ممر الآنات والدهور لم يقع الاسم إلا عليه ولم تسبق هذه الصفة إلا إليه ولهذا سماه في كتابه العزيز بـ "النور المبين" دون غيره من سائر الأنبياء لأنهم تحققوا بهذه الصفة وهو حقيقتها وفرق بين حقيقة الشئ والمتصف بها"[78].

ونور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو شمس العالم الروحى إن ضوءه وحرارته لها أثر بالغ في تنمية القوابل في الأرواح وتهيئتها لتغذيها بالأنوار الالهية. وتسرب نوره كتسرب شعاع الشمس في الكون فهى بعيدة في حقيقتها قريبة أشعتها فالنور المحمدى هو القريب البعيد والحادث وجوباً والقديم مجازاً الأول حقيقة والآخر حساً ولجمع الحقيقة المحمدية لهذا التضاد جعلها صالحة لكل زمان ومكان كما وصفه القرآن أنه نور قال تعالى: (**قد جاءكم من الله نور**

---

[77]) الأنوار المحمدية، مرجع سابق ص 11.

[78]) الحقيقة المحمدية في ميدان الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق ص 14.

وكتاب مبين"[79] وكما أن وصفه بأنه سراج في قوله تعالى: "**وداعياً إلـى الله بإذنـه وسـراجاً منيرا**"[80]. كما وصف الشمس أيضاً بأنها سراج قال تعالى: "**وجعل فيها سراجاً وقمراً منيرا**"[81].

إذاً هنالك علاقة شبه بين الشمس وبين النبي صلى الله عليه وسلم بحيث كل مـنهم ممـد بأشعة النور لتوضيح وجلاء الأشياء لكن الاختلاف في أن نور سيدنا محمد صلى الله عليه وسـلم لا تكسره العوائق المادية كما ليس فيه خسوف ولا كسوف فهو ينير العقول ولا ينقص من نـوره شئ، فالشمس تفيد في عالم الأجسام والنور المحمدى يفيد في عالم الأرواح على حسب استعدادها. لقد وسع نور معرفته معارف جمة، فمعرفة آدم هى جزء من معرفة النبي صلى الله عليه وسـلم لقد علم آدم معرفة الأسماء "**علم آدم الأسماء كلها**"[82] وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لقد علم حقيقة هذه الأسماء وكانت له معرفة زائدة في قوله صلى الله عليه وسلم: "أوتيت جوامـع الكلـم" والأسماء تدخل في دائرة الكلم، لأنه مهد النبوة قبل آدم يتضح في قوله صلى الله عليه وسلم "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين"[83].

فهو أول في الحقيقة وآخر في الطبيعة والأنبياء تبعوا حقيقته أما أمة محمد صلى الله عليه وسلم لقد تبعته بحقيقته وشريعته، نحن اليوم نعيش وقلوبنا مليئة بحب الحقيقة المحمدية لانعـدام الذات المحمدية بيننا ولكن ندرك وجود الحقيقة المحمدية فعدم وجودها العينى في عهـد آدم هـو نفس عدم وجودها الآن.

لكن هذا المفهوم "النور المحمدى" لم يجد أبعاده إلا عند الصوفية فهو مفهوم من الصعب أن نطوقه بقانون العقل بالكلية لأنه يعبر عن قضية ميتافيزيقية ولا يمكن أن تبعدها عن العقل حتى

---

79) سورة المائدة الآية 17.

80) سورة الأحزاب الآية 46.

81) سورة الفرقان الآية 61.

82) سورة البقرة الآية 31.

أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب المساجد ومواقع الصلاة تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي جـ1، ص 271، الحديث رقم (5-(523)).

83) كشف الجفا ومزيل الالباس – اسماعيل بن محمد العجلونى جـ2 ص 132 حديث رقم 2017 قال العلقمـي في شرح الجامع الصغير حديث صحيح.

تصبح ضرباً من ضروب الخيال لأنها قضية لها أثر بالغ من الناحية العقائدية: لذا فليأخذ العقـل من أبعادها ما يستطيع أن يبرهن عليه سواء كان بالحواس "كرؤية حليمة والشفاء لنـوره" أو مـا اجتهد علماء التفاسير في تأويله لتدليل على النور المحمدى، أما ما سوى ذلك في شأن هذه القضية نجده يبرهن على أساس أنه معرفة ذوقية كشفية وهذه المعرفـة مـن صـميم الإرث الـصوفي والصوفية هم الذين رفعوا دعائم هذا المفهوم وأدلوا فيه كثيراً باعتبار أنه يلائم مزاجهم الصوفي وذوقهم الكشفى لأن وسائلهم في كشف المعلومات لا يرتكزوا على العقل الـذي يـدرك القـضايا الواضحة إنما يصفون كشفهم للمعلومات عن طريق البصيرة وإن اختلفوا في تصوير هذه القضية فهو اختلاف من ناحية الألفاظ ليس المعانى. فمنهم من كتب عنها نثراً ومنهم من صورها شعراً. فالاختلاف اختلاف في طريق التعبير لأن معرفة كل صوفى ناتجه من تذوقه لتجربتـه الفرديـة ولكن جوهر هذه القضية الذي توصل إليه الصوفية هو واحد عندهم وهو اجتماع كثـرة صـفات الكمال في وحده النبي صلى الله عليه وسلم فهو أول نور حادث من قديم علـى حـسب تـصوير الارث الصوفي للحقيقة المحمدية.

أزلية الروح والقابلية:

على ضوء التصوير الصوفي لحقيقة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على أنها سـابقة لوجوده الجسدى وحقيقته فهى سر روحه التى انبجست منها الأرواح ويروا في شأن ذلك (أعلم أنه لما تعلقت إرادة الحق تعالى بايجاد خلقه أبرز الحقيقة المحمدية من انواره ثم سلخ منهـا العـوالم كلها علوها وأسفلها ثم أعلم بنبوته آدم لم يكن إلا كما قال صلى الله عليه وسلم بين الروح والجسد ثم انبجست منه صلى الله عليه وسلم عيون الأرواح فهو الجنس العالى على جميع الاجناس والأب الأكبر لجميع الموجودات)[84].

إذ قيل أول ما خلق الله العقل أو النور أو الروح المحمدى كله يستوى عند الصوفية فانها كثرة لوحده فلا تحجبنا الكثرة عن الوحدة ويصورون هذه الوحدة على الوجه التالى (ان العقل قـد يراد به العلم بالحقائق يكون بمثابة صفة العلم التى محلها القلب فهو مشترك لمعانى فهـو أحيانـاً يراد به اللطيفة الروحانية)[85].

وروح النبي صلى الله عليه وسلم عند الصوفية هى جوهر واحد له معانى مختلفة وهـى حقيقته السابقة لكل الأرواح.

لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم موجوداً وجوداً فيزيقي بل كانـت حقيقتـه موجـوده، عندما يقول صلى الله عليه وسلم "كنت نبياً وآدم بين الماء والطـين" إنمـا يـتكلم بقـدم حقيقتـه الروحانية يقول الشيخ السبكى "أنه قد جاء إن الله خلق الأرواح قبل الأجساد فالإشارة لقوله صلى الله عليه وسلم "كنت نبياً" إلى روحه الشريفة أو إلى حقيقة الحقائق"[86].

وقدم نوره صلى الله عليه وسلم يعنى قدم روحه وهى عين حقيقته وهـى علـى حـسب تصوير الإرث الصوفى لها إنها حقيقة روح العالم ومصدره فهو أول موجود في عالم الغيب نبيـاً عابداً لله (كان أول ما خلق الزمان بحركته، خلق الروح المدبره روح سيدنا محمد صلى الله عليه

---

[84]) سراج الطالبين للشيخ إحسان محمد دحلان، مطبعة البابي الحلبي مصر جـ 1 ص 1998م.

[85]) الأنوار المحمدية ص 10.

[86]) تبرئه الذمة مرجع سابق ص 24.

وسلم ثم صدرت الأرواح عند الحركات، فكان لها وجود في عالم الغيب دون عالم الشهادة وأعلمه الله بنبوته وبشر بها آدم لم يكن إلا كما قال بين الماء والطين.

هذه الروح بحدوثها الضارب في القدم كانت للقديم أميل فهى الروح الممدة لكل الأنبياء وهى مصدر فيض النور والعناية لكل الأنبياء لأنه أرسل لكافة الأمم وروحه هى القطب الذي تدور حوله جميع أرواح الأنبياء مضيئة من ضياءه "أما القطب الواحد فهو روح النبي صلى الله عليه وسلم فهو الممد لجميع الأنبياء والرسل سلام الله عليهم أجمعين والأقطاب من حيث النشء الإنسانى حتى يوم القيامة"[87].

وما ذكرته سابقاً بشأن الروح المحمدى هو تصور صوفى محض يصور أن روح النبيى صلى الله عليه وسلم هى الأصل والمصدر لجميع الأرواح والإمداد هنا يتمثل في المدد النورانى الذي تكون قوته على حسب القوابل والاستعداد وحقيقة الروح النورانية تكون في الرسل السابقين للبعثه وفي الأقطاب اللاحقين للبعثة واضحة وجلية لقوة قابليتهم.

ولابن عربي تفسير لقوله "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين" وهو يفسر قدم الروح المحمدى واسبقيته قائلاً (يريد على علم بذلك فأخبره الله تعالى بمرتبته هو روح قبل إيجاد الأجسام الإنسانية)[88].

فروحانيته قديمة موجودة ولكل نبى أو ولى يأتى الامداد منها ويرى الصوفية أن العقل المختص بالوحى ومعرفة أحكام العبادة والنبوة هو روح سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فروحه وعقله هما عين الحقيقة النورانية فالحقيقة النورانية عندهم واحدة لكنها تقبل التنوع لذا جاز أن نقول لشئ نور لغلبة النورانية عليه أو روح لغلبة الروحانية عليه. لقد وضحه بعض الصوفية في قولهم (يسمى روح النبي صلى الله عليه وسلم ملكاً لغلبة صفه الملكية عليه كما يسمى جبريل

---

87) الفتوحات المكية جـ1 ص 156.

88) المرجع السابق ص 153.

روحاً لغلبة الروحانية عليه. يقول فلان عقلاً لوفرة عقله أو نور لنورانيته فعلى هذا التقدير يكون روح النبي صلى الله عليه وسلم هو أول مخلوق"[89].

وهنا يجدوا مخرجاً من ناحية اللغة أو أن يسمى الموصوف بالصفة التى يتـصف بهـا وباختلاف التسميات فإن حقيقته الروحية فردية جامعة لكل مراتب هذا الكون.

(لما كانت حكمته فردية لأنه أكمل الموجودات في هذا النوع الإنـسانى لكونـه بمرتبـة روحه جامعاً فجميع المراتب الكونية (ولهذا) أى لأجل أنه أكمل الموجودات (بدأ به الأمـر) إلـى امر النبوة من حيث روحه وختم به من حيث جسده العنـصرى فكـان نبيـاً وآدم بـين المـاء والطين)[90]. وفي هذا الشرح الذي يتخلله كلام ابن عربي يوضح أن روحه لها الاحاطة الكاملـة بهذا الكون فهى مبدأ النشء في عالم الباطن وآخر ظاهر في عالم الظاهر وهى مفيضة النـور وخاتمه الشرع.

ونحن إذ تدبرنا حديث جابر رضى الله عنه الذى يسأل فيه عن خلق أول شـئ وتقـسيم النور فيه إلى أجزاء وامداد كل جزء إلى الجزء الآخر يؤكد أن روح سيدنا محمد صلى الله عليـه وسلم هى أصل الأرواح في قوله (والعقل والقلم والتوفيق من نوري وأرواح الأنبياء، والرسل من نورى ثم خلق الله آدم من الأرض وركب فيه النور"[91].

ومن هنا يتضح لنا أن الحقيقة النورانية الروحانية المحمدية هى أصل كل شئ فحقيقـة الأرواح صادرة منه وحقيقة العقل والمعرفة أيضاً جزء من حقيقته، أما النور الذي ركب في آدم هو مدد نوراني وعناية إلهية تجلت في روحه ولكن الاشراقات النورانية تكـون علـى حـسب القوابل.

---

89) سراج الطالبين مرجع سابق ص 391 – 392.

90) الموسوعة الفلسفة جـ 1 ص 143.

91) تبرئة الذمة مرجع سابق ص 3.

ويوضح الجيلى أزلية النور المحمدي وأولية الروح المحمدي في هذا الكون مستدل بثلاثة أحاديث ذكر فيها لفظ (أول) يذكر قوله صلى الله عليه وسلم (أول ما خلق الله العقل)[92] و (أول ما خلق الله القلم)[93] وقوله (أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر) فنحملها علـى أحـسن الوجـوه والمحامل وأتمها وأجمعها وأعمها في الأحاديث الثلاث المراد بها شئ واحد ولكن باعتبار نسبتها تعددت[94] وتفسير هذه الأولية إنما يريد أن يوضح إن الوحدة تكمن في الكثـرة ويمكـن للقيمـة الواحدة أن تكون لها أوجه متنوعه. ألا ترى قطعة الدينار فهى واحدة ولكن إذا قلبتهـا تعطيـك وجوهاً كثيرة لقيمة واحدة فهو يريد أن يخرجنا من أن نحتجب بالوجه الواحد. فأوليـة الـروح المحمدي والقلم والعقل فهي ثلاثة مسميات لحقيقة واحدة. وحقيقة سيدنا محمد صـلى الله عليـه وسلم قديمة من حيث هى عقل عقلاً ومن حيث روح تمد أرواح العالم ومن حيث النور تمد نـوراً ولكل هذا المدد يكون على حسب استعداد وقابلية العنصر المفيض عليه ولمعرفة كيفية إمداد النور المحمدي وكيفية ظهوره في الكون لابد أن نتعرف على مفهوم القابلية ولمعرفتها لابد من الرجوع إلى معانيها وتعريفها الاصطلاحي عند الصوفية. فالمعني الاصطلاحى القابل "هو الاعيان الثابتة من حيث قبولها فيض الوجود من الفاعل الحق وتجليه الدائم الذي هو فعله"[95].

أما التعريف الاصطلاحى للقابلية قولهم: "والقابلية الأولى هى اصل الأصول، وهو التعين الأول وقابلية الظهور هى المحبة الأولى المشار إليها أحببت أن أعرف[96]"[97].

---

[92]) الحديث (أول ما خلق الله العقل) اتحاف السادة المتقين محمد بن محمد الحسين الزبيدي جـ1 ص 453 أخرجه الطبراني في المعجم الكبير جـ8 ص 283 حديث رقم (8086).

[93]) الحديث (اول ما خلق الله العقل) أخرجه ابن داؤود في سننه - كتاب السنة (16- 16) باب القدر جـ 5 ص216 حديث رقم 4700 تحقيق د. بدرالدين جتين، موسوعة الكتب الستة ط 2 استنابول 1992م .

[94]) الانسان الكامل، ج ص .

[95]) المعجم الصوفى مرجع سابق.

[96]) الحديث (كنت كنزاً مخفياً لم عرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إلـيهم فعرفـونى "الأسـرار المرفوعه – على القارى – بيروت مؤسسة الرسالة ص 273.

[97]) المعجم الصوفى ص 198.

أما الكيفية التى تكون بها القابلية في المخلوقات وضحها بعض الـصوفية علـى النحـو التالى: "فظهور الحق تعالى في المخلوقات على قدر قوابلهم بل ظهوره في أسمائه وصفاته على حسب ما تقتضيه القوابل إذ ليس ظهوره في اسم المنعم كظهوره في اسم المنتقم"[98] فعملية المدد من نور الأنوار إلى الحقيقة النورية فهي عملية مدد نور محض لأن له القابليـة الكليـة. لكـن تختلف نتائج المدد في بقية العالم على حسب استعداد كل عنصر ينزل عليه المدد ويكون استعداده على حسب اسمه ومنها ما يكون من اللطيف ومنها من يكون على حسب اسمه القهـار فـالزهر ألوان والماء واحد فالناتج أصناف والمدد واحد.

ونور النبي صلى الله عليه وسلم في تصور الصوفية أول متقبل من نور الأنوار اسـتناداً على أنه كان نبياً عابداً قبل أن يخلق هذا الكون لذا قابليته شاملة كامله لقوة عنـصر النـور فيـه صلى الله عليه وسلم ويتضح لنا في مثل هذا المقام الذي أقامه النبي صلى الله عليه وسلم بين يدى الله فيما ذكر.

"أتانى جبريل وكان السفير بى إلى ربى الى أن انتهى بي الي المقام ثم وقف عنـد ذلـك فقلت يا جبريل في مثل هذا المقام يترك الخليل خليله فقال أن تجاوزته احترقت بـالنور، فقـال صلى الله عليه وسلم يا جبريل هل لك من حاجة إلى ربك فقال يا محمد سـل الله لـى أن أبـسط جناحي على الصراط لأمتك حتى يجوروا عليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم ثم زج بـى فـي النور زجاً فخرق بى سبعون ألف حجاب ليس فيها حجاباً يشبه حجاباً وانقطع عني الحس عنـد ذلك لحقنى استيحاش فعند ذلك نادى منادى بلغة أبى بكر فإذا النداء من العلى الأعلـى ادن يـا خير البرية ادن يا أحمد ادن يا محمد ليدن الحبيب فادنانى ربى حتى كنت كما قال تعالى "**ثم دنـى وتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى**"[99][100].

---

[98]) تبرئة الذمة ص 57.

[99]) سورة النجم، الآيات 8 و 9 .

[100]) الأنوار المحمدية مرجع سابق ص 219.

ونحن إذا استعرضنا اسراء النبي صلى الله عليه وسلم من مرحلة إلى مرحلة ومن درجة إلى درجة كثيراً ما يهمنا مرحلة زجه في النور ومقدرته وقابلية علـى تخطـى هـذه الحجـب الذىعرفنا تفاوت أنوارها من حجاب إلى آخر، وكان جبريل الملك النورانى تعزر عليه أن يتخطى أول حجاب بحجة احتراقه أما سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم استطاع أن يكون موقعـه "قـاب قوسين أو أدنى" لو كانت نورانيته عادية لما لم يحترق من الحجاب الأول؟ لو كان عنصر النور فيه أقوى من غيره لكان موقعه الحجاب السادس أو السابع لكن الواقع استولى عليه مقام التمكـين لذا استطاع أن يتقبل هذه الأنوار الالهية.

هنا يلفت نظرنا قول جبريل "احترقت بالنور في المفهوم العادى أن جبريل ملك والملائكة من النور الخالص إذن أن النور الذى زج فيه الحبيب صلى الله عليه وسلم في قوته مغايرة لنور الملائكة ومن هنا يتضح لنا أن قابليته بإمكانها أن تستوعب نور ليس كمثل النور الذى تالفه بل أن نوره استطاع أن يكون كما هو حتى تعدى جميع الحجب النورانية يمكننا أن نربط ربطا متلازماً بين نوره الذى لم يلحقه الاحتراق وبين رؤية الشفاء لنوره الذى أضاءه ما بين المشرق والمغرب فالصورة المرئية لهذا النور الذى لا يعرف قانون الإنكسار بامكانها أن تقرب في أذهاننا الصورة المعنوية لعدم احتراقه كالملائكة أولاً ثم مقدرته أن يتمكن بين يدى الله ثانياً.

فالعرش منتهى مقام كل نبى مرسل وملك مقرب لم يتخط فوق العرش غيره صـلى الله عليه وسلم وسر هذا الأمر. "إنما هو لعلو محتده صلى الله عليه وسلم إذ هو حقيقة النور الذاتي والانبياء من حقيقة النور الصفاتى والذات وراء الصفات"[101] والنبي صلى الله عليه وسـلم لـه القابلية العظمي والاستعداد الكامل لأنه حوى كل أوجه الكمال. لا نستطيع أن نجزم أنه من نـور ذاتى أو صفاتى بل لكن الأدلة توضح أن حقيقته نورانية وعدم احتراقه شاهد على قوة نوره بـل نوره نور خاص اصطفاه به المولى عز وجل لكى يدنى به حبيبه وقوه قابليته صلى الله عليه وسلم نلتمسها في تفسير الآيات التى ذكرها القاضي عياض: تفسير آية من سورة التكوير وآية م سورة

---

[101]) تبرئة الذمة مرجع سابق ص 48.

النجم يقول تعالى: "**ولقد رأه بالأفق المبين**"[102] لقد رآه – يعنى محمد وقيل رأى ربه وفي سورة النجم قال تعالى: "**لقد رأى من آيات ربه** الكبرى"[103] هو تصديق بصره لما رأى وأنه رأى الآية الكبرى لما كشف به عليه أفضل السلام من ذلك الجبروت وشاهد من عجائب الملكوت ما لا تحيط به العبارات ولا تستقل بحمل سماعه العقول وتاهت العقول في تفسير الآية الكبرى)[104].

لقد تاهت العقول في تقبلها لحدث رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن ما يهمنا هنا كان للرسول صلى الله عليه وسلم القابلية الكاملة والاستعداد القوى الذى مكنه من الثبات في مثل هذا المقام فقابليته هى قابلية كلية (لقد علمت أن العوالم كلها مخلوقة منه صلى الله عليه وسلم فقابليته وحده بقوابل سائر الموجودات فهو المستفيض الأول والمفيض الثاني لان الفيض الأقدس الذاتى متوجهاً إليه بتوجه الأول ومنه يتوجه إلى بقية المخلوقات بقدر قوابلهم)[105].

وهذه عملية الفيض النوراني تبدو واضحة في إمداد الأنوار من نور النبي صلى الله عليه وسلم.

وابن عربي يوضح قابلية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم واستعداده الفطرى لمواجهة الأنوار لأنه مصدراً له فيقول:

(وقيل له صلى الله عليه وسلم أرأيت ربى فقال نوراني أراه[106])[107] لأنه له القابلية التامة والنورانية التامة. فالمولى عز وجل لقد حباه وهيأه ليتعرف عليه ويقول النبهانى مشيراً

---

[102]) سورة التكوير الآية (23).

[103]) سورة النجم الآية (18).

[104]) الشفاء مرجع سابق 338.

[105]) تبرئة الذمة مرجع سابق ص 57.

[106]) الحديث (عن أبى ذر قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك؟ قال نورانى أراه" أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان 78. أجاب في قوله عليه السلام: نورانى أراه: رأيت نوراً جـ 1 ص 161 حديث رقم (9) – (178) تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ط2، استانبول 1413هـ - 1992م الأنوار المحمدية مرجع سابق ص 283.

[107]) الفتوحات المكية جـ 4 ص 72.

لقابلية رؤية ربه "فرآه صلى الله عليه وسلم بالنور الذي قواه من غيـر إدراك ولا إحاطـه فـرداً صمداً لا في شئ ولا من شئ ولا قائماً على شئ ولا مفتقر إلى شئ"[108].

وفي سورة النجم أعظم الآيات التى توضح تمكن النبي صلى الله عليه وسلم بين يدى الله وقوة قابليته فسرها الامام القشيرى على النحو التالي:

"**دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى**"[109] قيل "تدلى" تفيد الزيادة في القرب وأن محمـد صلى الله عليه وسلم هو الذى دنا من ربه دنو الكرامة وأن "التدلى" معناه السجود " وكـان قـاب قوسين أو أدني" يقال كان بينه صلى الله عليه وسلم وبين الله قدر قوسين أراد به دنو الكرامـة لا دنو المسافة "**ما كذب الفؤاد ما رأى**"[110] يقال رأى ربه تلك الليله على الوصف الذي علمه قبـل يراه"[111].

وقابلية رؤية النور الأعلى فهى قابلية أعده لها المولى عز وجل كما ذكر النبهانى وقـواه بعلم من عنده ما ذكره القشيرى.

وحقيقة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على حسب تصوير الارث الصوفى لهـا هـو العقل الأول أو النور الأول الذى خلقه الله تعالى ليتلقى من فيضه الالهى فعبده حيـث لا وجـود للوجود وكان نبياً قبل وجود البشريه فقابليته التى جعلته عابداً في الزمان القديم هيأته أن يسرى ويعرج للمولى وعز وجل لأنه مصدر إمداد القوابل (فنسبة القابلية المحمدية كنسبة البحر ونـسبة قابلية الأنبياء عليهم السلام والأولياء رضى الله عنهم كالجداول والأنهـار ونـسبة بقيـة العـالم كالقطرات من ذلك البحر"[112].

وهذا ما يوضح كمال قابلية النبي صلى الله عليه وسلم والأنبياء والأولياء وما عليهم مـن عناية الهية ما هى إلا قطرة من امداد قابلية النبي صلى الله عليه وسلم على تقبل الأنوار الإلهيـة

---

108) الأنوار المحمدية مرجع سابق 283.

109) سورة النجم الآيات 8 و 9.

110) نفس السورة الآية 11

111) لطائف الاشارات تفسير صوفى للقرآن جـ 3 ص 81 – 82.

112) تبرئة الذمة ص 27.

لم تكن تكمن في روحه فقط بل كذلك في جسده أيضاً قد سرى بجسده الشريف كما ذكره ابن عربي (ولم ير معه أحد يأنس به ولا يركن إليه وقد اعطته المعرفة أن لا يصح الانس إلا بالمناسب ولا مناسبة بين الله وبين عبده وإذا اضيفت المؤانسة فانما ذلك على وجه خاص يرجع إلى الكون فاعطته صلى الله عليه وسلم هذه المعرفة الوحشة والانفراد بنفسه وهذا ما يدلك على أن الاسراء كان بجسمه صلى الله عليه وسلم الأرواح لا تتصف بالوحشة"[(113)].

فسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم له الاستعداد الكامل لقد هيأه المولى عز وجل ووضع فيه مفتاح سر العناية الالهية ففى الاسراء شرف الذات بشرف الحقيقة. فان حقيقته هذا السر الميتافيزيقي وجسده الواقعي الفيزيقي باندماج هذه الثنائية التى تشرفت بإن تخطت حجب العزة تعطى صورة ذهنية وصورة واقعية لكمال النبي صلى الله عليه وسلم.

وواقعة الاسراء هى أقوى دليل منطقى على قوة عنصر النور في سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هذه من ناحية ومن ناحية أخرى على أن بشريته برغم من تحكم البشرية فيها استطاعت أن تكون في مقام تمكين، فصورته البشرية التى مكنته أن يكون قاب قوسين أو أدني هى موطن مناسب لتحل فيه حقيقته الميتافيزيقية التى كان بها عابداً للمولى عز وجل، فالاسراء بالروح والجسد هو اعتناء المولى عز وجل بالروح والجسد في التربية والتجليات هذا ما ميز الرسالة الإسلامية بحيث أنها تهتم بالمادة والروح لذا عندما جاء الاسلام أعلن أن لا رهبانية في الاسلام فالعبادة في عمل الدنيا والآخرة.

فسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم له الاستعداد الكامل لقد هيأه المولى عز وجل ووضع فيه مفتاح سر العناية الالهية، وتتجسد لنا كمال قابليته ونورانيته في قوله (لى وقت مع الله لا يسع فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل)[(114)] هذا الموضع لا يناله إلا بكمال قابليته وكمالها يتمثل في الجانب الروحى لأنه عبد ربه وكان نبياً قبل آدم أما الجانب الجسدى لأنه أسرى بجسده مستقلاً

---

[113]) الفتوحات المكية جـ 4 ص 54.

[114]) كشف الخفاء ومزيل الالباس، اسماعيل بن محمد العجلونى جـ 2 ص 173.
حديث رقم 2159، دمشق مكتبة الغزالى، بيروت مؤسسة مناهل العرفان.

حواسه بقوتها النورانية في تخطى الحجب. هذا ما يؤيده التفسير الذى ورد فيه (ان البصر المقصود في الآية) "**مازغ البصر وماطغى**"[115] انما هو بصر عين الرأس وأن المقصود بالفؤاد في قوله تعالى: "**ما كذب الفؤاد ما رأى**"[116] هو عينا البصيرة وهما عينا القلب المقصود بالرؤية في قوله جل شأنه "**وقد رأه نزله أخرى**"[117] هى رؤية الروح)[118].

بما أن للقلب رؤية وقد نص عليها القرآن "ما كذب الفؤاد مارأى" فان القلب عند الصوفية هو مكان المعرفة وعينا البصيرة هما أدوات المعرفة فالمولى عز وجل أتى بالدليل الصادق يثبت أن للقلب امكان الرؤية فهى ليست قصراً على العين – ولكن أين تكون رؤية القلب؟ وكيف نستخدمها؟ فهى توصلنا لمعرفة الحقائق الغيبية التى لا يكون للحواس فيها سبيل، فالنبي سواء رأى ربه بعينى رأسه كما زعم البعض أو بقلبه كما فسره المفسرون ويكون الأرجح الرأى الأخير لأنها رؤية حقيقة ما ورائيه غيبية مقدسة وما يهمنا هنا أنه كان له الشرف والقرب بنص القرآن "كان قاب قوسين أو أدنى" ولا يستقر في هذا المقام إلا قديم أو حديث ضرب حدثه في قدمه فالنبي صلى الله عليه وسلم هيئ لهذا المقام فتمكن فيه هذا ما يدل عليه قول الشبلى رضى الله عنه في مثل هذا المقام "وسئل الشبلى" كيف ثبت النبي صلى الله عليه وسلم في المعراج اللقاء والمخاطبة فقال أنه هيئ للأمر فمكن فيه"[119].

فالنبي صلى الله عليه وسلم خلق مستعداً وعندما فاض عليه من النور كان قبوله لهذا النور كلى لانه على حسب تصوير الصوفية أنه النور المخلوق أولاً ومنه المدد لبقية المخلوقات.

وللإمام القشيرى مقارنة بين قابلية موسى عليه السلام الذي شرف بالتكليم وبين قابلية النبي صلى الله عليه وسلم الذى شرف بالدنو والمشاهدة قائلاً: "إن موسى في حالة تلوين ومحمد

---

[115]) سورة النجم الآية 17.

[116]) نفس السورة الآية 11.

[117]) نفس السورة الآية 13.

[118]) تبرئة الذمة ص 87.

[119]) لطائف الاشارات- الامام القشيرى ص 284.

في حالة تمكين"[120] فمقام التميكن الذى ناله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بـتمكن الأنـوار الالهية فيه. والجيلى يوضح مدى استغراق النبي في هذا المقام وقوة قابليته في تلقى المدد الالهى حتى استوات عليه الأنوار الألهية قائلاً (لما تحقق جسده بجميع الحقائق الالهيـة: وكـان مجلـى الاسماء الواحد بجسده كما أن بهديه مجلى الأحدية فلذلك قال صلى الله عليه وسلم (أنـزل علـى القرآن جملة واحدة)[121] يعبر عن تحققه بجميع ذلك تحققاً ذاتياً كلياً جسمانياً"[122].

والتحقق الكلى بالأنوار الألهية وهو الذى منحه القابلية الكلية التى هيأت له مقام التمكـين وجعلت من جسده أطيب موطن لتحل فيه حقيقته النورانية.

ولقد أورد القاضى عياض بعض التفاسير التى توضح قوة قابلية النبي صـلى الله عليـه وسلم ومقدرته على تحمل الأمر الألهى. لقد أورد من تفسير ابن عطاء في آية سورة "ق" "قـال ابن عطاء – في قوله تعالى: "**ق والقرآن المجيـد**"[123] أقسم بقوه قاب حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم حيث حمل الخطاب والمشاهدة ولم يؤثر فيه لعلو حاله"[124]. كما أن في سورة التكوير يذكر القاضي عياض تفسير "**ذى قوة عند ذى العرش مكين**"[125] "ذى قوة" على تبليغ مـا حملـه مـن الوحى "مكين" أى متمكن المنزله من ربه)[126].

فالنبي قوى متمكن مكنه الله بأنواره لذا حاز منزله متفردة لا يدانيه فيها أحد لانه علـى حسب الارث الصوفى أنه حقيقة أول نور مخلوق ومنه الامداد لبقية العالم فهو واسطة الربط بين الله والعالم" في حين أن إرادته وتدبيره للتجليات في الكون بواسطة الروح الذى نفخ الله منه فـي

---

120) نفس المرجع ص 485.
121) مسند الربيع بن حبيب جـ 1 ص 8، مكتبة الثقافة .
122) الإنسان الكامل جـ1 ص 11.
123) سورة ق الآية 1.
124) الشفاء للقاضى عياض ص 36.
125) سورة التكوير الآية 20.
126) الشفاء مرجع سابق ص 48.

آدم يطلق عليه فلاسفة الصوفية اسم الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية هو الـذى ظهـر فـي الجميع من آدم إلى عيسى[127] فهو سر العناية الالهية.

فالثنائية في فهمنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم كشخصية ولد في عام محدد من أم وأب وله احتياجاته البشرية من مأكل ومشرب وكما أنه حقيقة ميتافيزيقية لا متناهية فهذا الفهم يمكـن أن نصوره بمفهوم بسيط مفهوم الانسان العادى أنه له جسد فانى ولكن لم يتشرف بما تشرف به جـسد النبي صلى الله عليه وسلم من عروج وله روح باقية وهى حقيقته حتى بعد الموت لكنها لم تـتمكن فيها التجليات الالهية كما تمكنت في الحقيقة المحمدية كما أن وجودهـا حـادث بالنـسبة للحقيقـة المحمدية. فالبشر العادى قد تختل فيه موازين هذه الثنائية فيغلب عليه العنصر الجـسدى وبـذلك تتدنى أخلاقه وقد يعلو فيه الجانب الروحى فتسمو أخلاقه وما تشرف الانسان إلا بوضع هذا القانون الاخلاقي فيه. أما النبي صلى الله عليه وسلم لقد استقامت فيه موازين هذه الثنائية فكان للجسد مـن الشرف واللطافة التى جعلته يدوس على الحجب النورانية حتى يسمو بما كانت تسمو لـه الـروح، عندما يذكر الصوفية حقيقته ليست باعتبارها كيان مختلف عن جسده فبحسب كمالها وعلوها يكـون كمال الجسد. وفي تصورنا للانسان الكامل لابدان نربط ربطاً متلازماً بـين هـذين الأفقـين، لان الإنسان الكامل بمعنى الرسول صلى الله عليه وسلم هو الذي بلغنا رسالة الإسلام والإسـلام ديـن يكفل الأفقين المادى والروحى لانه أتى ليكمل مكارم الأخلاق هو دين شـامل لـذلك سـاوى كـل الموازين في الكون وسد كل الفجوات في الإنسان ليضع فيه قانون أخلاقى كامل فدعا لتهذيب النفس بالعبادة ومنع الرهبنة حتى يكون للفرد في المجتمع دور اجتماعى يعمر به الأرض.

---

[127] المعجم الصوفى ص 243.

الحقيقة المحمدية :

عندما نتكلم عن معنى الحقيقة يتبادر إلى أذهاننا اسم الحق والصوفية عرفوا الحقيقة بأنها (قيل الحقيقة سلب اثار أوصافك عنك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت)[128]. ثم بعد ذلك لاحظوا في إطار حديثهم عن لفظ الحقيقة هى مشتق من الحق والحق هو الله لذلك أتـو بتعريـف يفرق ما بين الحق الذى هو اسم الله وما بين الحقيقة التى وصفو بها النبي صلى الله عليه وسلم في قولهم:

(قيل الفرق بين الحق والحقيقة أن الحق هو الذات والحقيقة هى الصفات فالحق هو اسم الذات والحقيقة اسم صفات)[129] ما ذكرته سابقاً هو تعريفهم للحقيقة كلفظ أما تعـريفهم لمفهـوم الحقيقة المحمدية (هى الذات مع التعين الأول فهو الاسم الأعظم)[130] لقد بحث الفلاسفة المسلمين والماديين والمثاليين في مسألة وجود الله وأكثروا من أدلتهم لاثبات وجوده. لقد شـك ديكـارت وأثبت وجوده عندما أحس أنه موجود ولقد أنكر وجوده الفلاسفة الماديين والوضعيين المنطقيـين باعتبار أن وجوده لا يخضع للتجربة العلمية المحسوسة. ولكن هنـاك قـضية فلـسفية أهملهـا الفلاسفة هى قضية إثبات الحقيقة المحمدية والنبوة بأشملها لأنها لم تبلغ أدلتها في القوة والظهـور مبلغ أدلة وجود الله لقد أهملت ولم تدخل في المطالب الفلسفية.

وهذه القضية لم تشغل بال الصحابة ومن عاصرهم بواقع أن الرسول كـان معهـم مـن ناحية ومن ناحية أخرى تصديقهم للقضايا المتيافيزيقية من الرسول صلى الله عليه وسلم مباشـرة عندما كان يحكى لأبى بكر ويقول له صدقت. ولكن ظهر البحث في هذه القضية فـي قـرون متأخرة من الصحابة نسبة لتدخل العلم المادى وتدخل بعض الثقافات الأخرى المترجمة. لذا نجد أن الصوفية تصدوا لهذه القضية لتأصيلها وربطها بجذورها الإسلامية.

---

[128]) المعجم الصوفى ص 87.

[129]) نفس المرجع نفس الصفحة.

[130]) نفس المرجع ص 79.

ودور الفلسفة الإسلامية أن تبحث في مثل هذه القضايا والبحث في تصور الحقيقة المحمدية لست هو بحث في شخصه ونسبه من فلان إلى فلان بل اثبات العلاقة الميتافيزيقية التى تربط بين الله والرسول وبقية العالم. فهى حقيقة وراء الطبيعة لا يمكن العلم الحديث أن يثبتها أو ينفيها ولكن المسلمين لقد هيئوا لمعرفة الحقيقة المحمدية وبعدها الميتافيزيقي والعقل لا يقف عاجزاً في القضايا الميتافيزيقية بل له حد يصل له من حيث هو مفكر، لذلك نحن إذا تدبرنا أن لكل بعد ميتافيزيقي وجود فيزيقي يدل عليه فإننا من ذلك التدبر نجد الصورة المتكاملة للبعد الميتافيزيقي والفيزيقي للنبي صلى الله عليه وسلم "إذا كان في الوجود موجود فيزيقي فلابد أن يوجد قبله موجود ميتافيزيقي فإذا أثبت الموجود المياتفيزيقي فلابد من إثبات المخلوق الميتافيزيقي كما أن الله تعالى موجود ميتافيزيقي والعقل الذى يفكر في كل شئ ويحكم بوجوده أو عدم وجوده ميتافيزيقيا ووجود الفكرة في الإنسان أجلى دليل على وجود موجود ميتافيزيقي غير قابل للإنكار"(131).

على حسب التصور الصوفى فما عرف الله إلا بعد أن خلق الله الحقيقة المحمدية وما عرفت الحقيقةالمحمدية إلا بعد أن أمدت العقول بنورها، فالبحث عن الحقيقة هو البحث عن مجموع العالم.

ونحن إذا بحثنا عن الوجود الفيزيقي لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لاكتفينا بيوم ميلاده ونسبه من أمه وأبيه وهنا نكون توصلنا إلى حقيقة محسوسة تتمثل لنا في وجود سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كبشر احتل موقعه الجغرافي في الكون ولكن إذا بحثنا عن الوجود الغيبي للنبي صلى الله عليه وسلم يتمثل في في حقيقة النور الذى رآه آدم في العرش وحقيقة اقتران اسمه في الشهادة "شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله" وهى حقيقة وجوده نبياً قبل خلق آدم هذا هو الوجود المعنوى للحقيقة المحمدية صلى الله عليه وسلم ولمعرفة الحقيقةالغيبية لابد أن نتبع الحقائق الطبيعية حتىتكتمل الصورة المحسوسة والمعنوية.

---

131) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مصطفى صبرى دار إحياء الكتب العربية 1950 المكتبة الشرقية الأفريقية جـ 1 ص 161.

(ثم أعلم أن العلم بثبوت الشئ فرع تصور ذلك الشئ وتصور ذلك الشئ كـان بحـسب اسمه فلا يتوقف على وجوده وإن كان بحسب حقيقته وماهيته فيتوقف على وجـوده والتـصديق بحصول هذا من العلم بوجود هذا التعين إذ هو الشخص وتصور الـشخص إنمـا هـو بتعيناتـه الشخصية)[132].

وجود سيدنا محمد علي حسب التصور الصوفى له وجود متقدم في عالم الغيب يتمثل في الحقيقة المحمدية ووجود متأخر في عالم الشهادة هو يتمثل في وجود شخصه كصورة محـسوسه في هذا الكون. ويضعون تصور يوضح اتصال الحقيقة أولها بآخرها يقولون فيه (النبـوة دائـرة وجودها في الغيب هو حقيقتها ومعناها ووجود في الشهادة هو مظهرهـا وصـورتها والحقيقـة المتقدمة على الصور من حيث الوجود متأخرة من حيث الظهور وجودها الخارج خـط مـستدير متألفه من نقط وجودات نقط الأنبياء المتواصلة وجود كل نقطة منها مظهر صفة مـن اوصـاف وجودها الغيبى لا توجد في الخارج إلا عند تكامل اجزاءها من النقط بوجود النقطة الاخيرة التـى هى صورة دائرة النبوة وظهر فيها حقيقتها لجميع أوصافها وحقيقة هذه الدائرة الـروح الأعظـم الذى هو حامل معنى النبوة وله بداية وهى أول نقطة الانبياء وجود آدم عليه السلام ونهاية منطقية على البداية هى النقطة الاخيرة المحمدية)[133].

والملاحظ هذا الشكل الهندسى الذى رسمه الصوفية الذى يبتدئ بأول نقطة هى الحقيقـة المحمدية مروراً بنقاط عدة تتمثل في الرسل ثم بآخر نقطة هى سيدنا محمد صلى الله عليه وسـلم وهنا يعتمد الصوفية في معرفتهم بهذه الدائرة على علم الظاهر والباطن ابتـداءها فـي البـاطن واكتمالها في الظاهر والتعامل بعلم الظاهر والباطن من صميم الثقافة الـصوفية ثـم يوضـحون الأولية لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في قولهم (فلم يكن أقرب إليها قبولاً في ذلك الهبـاء إلا حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم المسماه بالعقل الأول)[134].

---

[132]) سراج الطالبين ص 37.

[133]) شرح ديوان ابن الفارض عبدالقادر جمجوم، جـ 1 مطبعة الخير ص 20.

[134]) الفتوحات المكية جـ 2 ص 254.

وهنا يدلل ابن عربي أنها أول مخلوق خلق هو الحقيقة المحمدية ويطلقون علـى حقيقـة النبي صلى الله عليه وسلم على أنها جامعة لكل الحقائق البرزخية (والبرزخ الجامع هو الحـضرة الواحدية والتعين الأول الذى هو أصل البرازخ كلها فلهذا سمى البرزخ الأعظم الأكبر يعبر عنه بالنور المحمدى أوالحقيقة المحمدية)[135].

والحقيقة هى كل ما عدا عالم الملكوت. لذا فإننا عندما نبحث عن حقيقة سـيدنا محمـد صلى الله عليه وسلم لا نبحث في وجوده الحسى ومظهره الخارجي بل نبحث عن جـزء غيبـى يتعدى عالم الملكوت.

ويرى الصوفية سبق هذه الحقيقة على المخلوقات هم يروا في شأن ذلك (فقد علم اتصاف حقيقته صلى الله عليه وسلم بالاوصاف الشريفة المفاضة عليه من الحضرة الالهية من أول الأمر قبل خلق كل شئ)[136].

ومن هذه التقديرات يتضح لنا أن حقيقته النورانية قديمة بالمعنى المجازى للقدم. ولكـن كيف نتوصل إلى هذا القدم وهذه الأولية الحاصله؟ إنما نجدها في تقديراتهم فـي قـولهم (فكـان صلى الله عليه وسلم أول موجود خلقه الله تعالى بلا واسطة وهذه الروح المحمدى المسماه بالعقل الاول)[137].

ونحن إذ نتبعنا هذا الوجود الغيبى كيفية ظهوره العينى المحسوس يمكننا القول بأن وجود جسده هو نهاية بروز حقيقته ومن فيضه كونه عقلاً كانت العقول.

(ثم خلق الله تعالى بواسطة الروح المحمدية المسماه بالعقل الأول عقلاً كلياً، هو مظهـر الصفات وسماه بالعرش هو الذي تسميه الحكماء العقل الثاني وهذا العقل الكلى هو حقيقـة روح كل نبى وولى)[138].

---

135) المعجم الصوفى مرجع سابق ص 42.

136) تبرئة الذمة مرجع سابق ص 12.

137) نفس المرجع ص 48.

138) نفس المرجع نفس الصفحة.

فسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على حسب هذه التقريرات أنه العقل الأول ومنه مـدد العقول النازلة ويبدو هنا تصوير الحقيقة المحمدية ذو منحى فلسفى. أما أنه حاوى لكل هذا الوجود يتضح في قولهم (اعلم إنه تفصيل خلقية الوجود من محمد صلى الله عليـه وسـلم بـأن سـائر الأرواح الجزئية مخلوقة من تلك الأرواح الكلية والمخلوق منها. والأجسام المخلوقة من الأركـان المخلوقة منها فهو أول الوجود وآخره)[139] ومن هنا يتضح لنا أنه صلى الله عليه وسلم أب لكـل الأرواح في كل الأجسام هو النسخة الجامعة لكل مافي الكون.

ويرمى الصوفية لمفهوم أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو واحد لقد ظهر في عالم الغيب حقيقة وظهر في عالم الشهادة كجسد وظهوره فى عالم الشهادة هو أكمل صـورة لـه لأن الجسد لقد تجلت فيه الأنوار الألهية وانعكست في صفاته المحسوسه من كرم وسخاء وشجاعة و ... الخ واستطاع هو أن يعرف الناس بربهم.

نتساءل ما هو موقع هذه الحقيقة من الوجود الحسى أو بالأصح ما علاقة الوجود الحسى بهذه الحقيقة؟

وابن عربي يوضح لنا علاقة هذه الحقيقة بالوجود الحسى والوجود المعنوى في الكـون يقول (فكان ابتداء دائرة الوجود بالعقل الأول الذي ورد الخبر فيه أنه أول ما خلق الله العقل فهو أول الأجناس وانتهى الخلق إلى الجنس الإنسانى فكملت الدائرة واتصل الانسان بالعقل كما يتصل آخر الدائرة بأوله)[140]. وهذه الدائرة والشكل الهندسى قد يرسم في دواخلنا شئ مـن الـصورة المعنوية توضح علاقة الوجود الحسى بالحقيقة كما يوضح على أنها ليست هى كيان مختلف عـن الوجود فشكل النقاط المتآلفة الذى ذكرته سابقاً في رسم دائرة أولها نقطة الحقيقة المحمدية وآخرها الوجود الحسى للنبي صلى الله عليه وسلم ثم عملية وجود العقل الأول وانعطاف بقية العقول عليه حتى تصيردائرة تحتوى على كل العقول الحادثة. يمكن أن توضـح علاقـه الحقيقـة بـالوجود الحسي، فعلاقة الوجود الحسى بالحقيقة المحمديه هى علاقة معنوية.

---

139) نفس المرجع ص 51.

140) الفتوحات المكية جـ 1 ص 125.

ونحن استعرضنا سابقاً عدة أشكال هندسية توضح علاقة هذه الحقيقة بالوجود المحسوس ، لكن نتساءل عن كيفية نشأة هذه الحقيقة التى يعتبرونها أول مخلوق.

في شأن ذلك نستدل بتقريرات ابن عربي قائلاً: (بدء الخلق هو الهباء وأول موجود فيه الحقيقة المحمدة الرحمانية ولا أين يحصرها لعدم التحيز مم وجد وجد من الحقيقة المعلومة التى لا تتصف بالوجود ولا بالعد. وفيما وجد في الهباء وعلى أي مثال وجد الصورة المعلوم في نفـس الحق ولما وجد لاظهار الحقائق الألهية وما غايته التخاص من المزجة فيعرف كل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج فغايته اظهار حقائقه ومعرفة أفلاك الاكبر من العالم)[141].

وابن عربى هنا وضح كيفية وجود أول مخلوق والغاية من وجوده وأثبت أوليته.

ونحن سابقاً ذكرنا بعض التقريرات التى تفيد في وجود هذه الحقيقـة أولاً ثـم علاقتهـا بالوجود الحسى والكيفية التى أوجدها الله بها.

نتساءل لماذا يعنى بها أنها حقيقة قديمة ثم يقولون أنها حادثة؟ ما هى كيفية هـذا القـدم والحدوث؟

أما قولهم حادثة فإنها وجوباً حادث من قديم هو الله أما قولهم قديم فان اسـتعملها علـى سبيل الاستعمال المجازى للقدم. لقد وضح الصوفية تصور لوجود هذا الوجـود وقـسموه إلـى مراحل كل مرحلة مؤسسة للمرحلة اللاحقة وأول مرحلة الوجود ذكرها ابن عربي:

(الحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بالوجود المطلق سبحانه وتعالى ليس معلول لـشئ ولا عله بل هو موجود لذاته والعلم به عبارة عن العلم بوجوده)[142].

وبعدها يأتى المعلوم الثاني هو الحقيقة المحمدية ويقول فيها رضى الله عنـه (المعلـوم الثاني هو الحقيقة الكلية التى هي للحق والعالم لا تتصف بالوجود ولا بالعـدم ولا بالحـدوث ولا القدم وهى في القديم إذا وصف بها قديمة وفي المحدث هذا وصف بها محدثة لا تعلم المعلومـات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوف بها فإن وجود شئ من غيـر

---

141) نفس المرجع ص 118.

142) الفتوحات المكية جـ 1 ص 119.

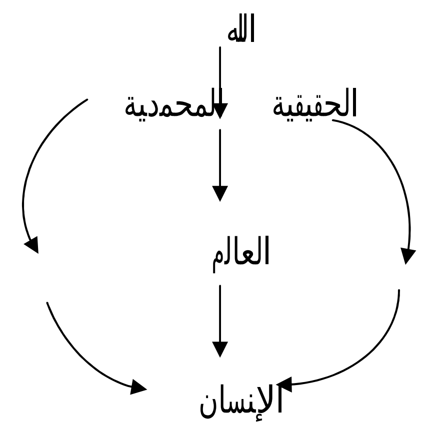
عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجود قديم لاتصاف الحق بها وإن وجد شئ من عـدم كوجود ما سوى الله وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثه وهـى فـي كـل الموجـودات بحقيقتها وهذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها ولكن أصل الموجودات عموماً وهى أصل الجوهر وفلك الحياة)[143].

فهذه الحقيقة إذ نسبنا إليها القدم بانطباع التجليات الالهية فيها وتجلياته سـبحانه وتعـالى قديمة كانت مجازاً قديمة وهى حادثة لانها أول مخلوق.

ولكن لكي يتضح لنا تصوير الصوفية بصوره متكاملة لهذا الكون الذى نواتـه المعلـوم الثاني لابد من ذكر المرحلة المكملة لهذا الوجود.

المعلم الثالث يذكره ابن عربي (هو العالم كله الاملاك والأفلاك وما تحويه مـن الهـواء والماء والأرض)[144] أما المعلوم الرابع وبه يكتمل الوجود هو الإنسان "هو الإنسان الخليفة الذي جعله الله في هذا العالم المقهور تحت تسخيره)[145].

فمراحل الوجودمن موجود مطلق ووجود حادث "جمع بين الحدث والقدم منطوى العـالم فيه"هو الحقيقة المحمدية ثم منها العالم ثم الإنسان



143) نفس المرجع نفس الصفحة.

144) نفس المرجع نفس الصفحة.

145) نفس المرجع نفس الصفحة.

فهذه بصورة عامة بعض المقتطفات التى حاولنا من خلالها نبين تـصور المتـصوفه للحقيقة المحمدية ولا سيما ابن عربي وهو تصور لقد استند فيه أصحابه على العديد من النصوص المقدسة، كما لا ننسى إمكانية الحديث عن البعد الالهامى وهذه بـصورة عامـة الـصورة التـى وضعها الصوفية لحقيقة الرسول صلى الله عليه وسلم وسوف يبدو التعبير عنها غريباً لمـن لـم يعش في داخل إطار التجربة الصوفية ولكن سوف لن يكون من المعقولية فـي شـئ أن نحـاكم تصوراتهم وفق منطق يبدو مختلف عن الروح العامة التى تمثل الرؤية الصوفية.

الفصل الثاني

لقد اتفق المترجمون على أن اسمه "هو عبدالله محمد بن علي بن محمد بـن أحمـد بـن عبدالله العربي الحاتمي الطائي وكنيته أبوبكر ولقبه الشيخ الأكبر واشتهر بمحي الدين بن عربـي وعرف عند أهل الأندلس بابن سراقه"[(146)].

أما مولده :

"ولد الشيخ الأكبر ليلة الاثنين أو ليلة السابع عشر من رمضان سنة 560هـ الموافق 27 تموز 1165م في مرسيه شرق الأندلس"[(147)].

أما نسبه:

لقد ذكر الدارسين لحياة ابن عربي ان نسبه من جهة أبيه (من سلالة حاتم الطائي" ونسبه من جهة أمه يرجع إلى أبى مسلم الخولانى"[(148)]. أما نشأته كما وصفها المترجمون لحياته (حيث نشأ وترعرع وتلقى علومه وقرأ القرآن الكريم بقراءاته السبع على يد الشيخ أبى بكر بـن خلـف اللخمى من كتاب الكافى، وعند اتمامها انصرف إلى كبار رجال الحديث واهتم به رواية ودراية، حفظاً وسماعاً وكتابة فسمع من ابن ذرقون وأبى الوليد الحضرمي والشيخ بن الحسن بن نـصر. وقد تعلم الفقه ووقف على مسائله ومحض دليل كل مسألة"[(149)].

ويبدو أن ثقافته تكونت ملامحها من دراسته للكتاب والسنه فإن بداية تكوينه الفكري كانت قويمة موزونه بميزانين لا يختلا حتى تقوم الساعة.

---

146) شذرات الذهب في أخبار من ذهب للمؤرخ/ أبى الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلى المتوفى سنة 1089. مكتبة القدسي سنة 1351 ص 140.

147) نفس المرجع السابق.

148) الديوان لابن عربي شرح /نواف الجراح ط2 دار صادر 2003م ص 29.

149) شرح الديوان المقدمة ص 6.

علاقته بالتصوف: لقد ذكر المترجمون لابن عربي عن بداية علاقته بالتصوف (وعندما ناهز العشرين من عمره اتجه إلى الخلوه والتصوف وأحوال الناس، لأن عمه عبدالله بن محمد العربي من أهل الطريق وكان أبوه محباً للأولياْ. وهذه الحقبة من زمن الامام هى مرحلة التكوين العلمي والعملى في الأندلس والذى عاصر فيها يوسف بن يعقوب، ويعقوب منصور ومحمد الناصر"[150].

وفي هذه المرحلة من عمره يبدو أن علاقته بالتصوف علاقة معايشة لأن الجو الذى عاش فيه منذ تاريخ ميلاده وحتى هذه الفترة كان يعج بالتصوف، ولكن يبدو هنا أن علاقته بالتصوف كتجربة ذاتية بدأت في العشرين من عمره انتجت لنا مدرسة ذات طابع ثقافى صوفى متميز بلون ابن عربي، وتتلمذ على عدد من المشائخ لقد ذكر منهم (كان أول شيوخه في الطريق الامام أبو العباس العرينى، أحد فحول أصحاب الأحوال وأبو محمد بن عبدالله، ذروة مرموقة في علم الكشف، ويوسف الكوفي الفقيه العابد"[151].

وثقافة ابن عربي تعتبر مدرسة متفردة في علوم التصوف والفلسفة لقد شغلت الرأى العام في وسط العلماء والمثقفين إلى يومنا هذا، لقد وقف العلماء موقف من آراء ابن عربي وهم على فريقين. فريق يرى (على أنه فيلسوف من فلاسفة الاسلام والديانات لما رأوا في آثاره سواء كانت عملية أو علمية من العمق ودقيق الفكر والعبارة والحكمة. فهو عندهم شيخ المحققين ومربي العارفين امام أهل الكشف والوجود من المتأخرين وخاتم الولاية)[152].

وأما الفريق الآخر يرى (يعتبره على رأس الضلال والالحاد منهم ابن تيميه فهو يصف حالهم قائلاً : يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات، قد يسمون هذا فناء واصطلام

---

[150]) شرح الديوان ص 6.

[151]) نفس المرجع، ص 9.

[152]) نفس المرجع ص 6.

وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات، لأنها في نفسها فنيت، من هنا دخلت طائفـة فـي الاتحـاد والحلول)[153].

وأما الباحثين لقد انتقدوا الشيخ في مواضيع من أهمها (وحدة الوجـود، الفنـاء ووحـدة الوجود، الزمان وقدم العالم الثبوت والعدم)[154].

وقال الحافظ بن حجر في لسان الميزان وهو ممن كان يحط عليه ويسىء الاعتقـاد فيـه (كان عارفاً بالآثار والسنن قوى المشاركه في العلوم أخذ الحديث عن جمع)[155].

وأما اليافعى كان له فيه رأى له ظاهر وباطن هو "أنه كان يطعن فيه ويقول هو زنـديق فقال بعض أصحابه يوماً أريد أن نرى القطب فقيل هو هذا فقيل له أنت تطعن فيه فقـال أصـون ظاهر الشرع)[156].

وأما السهروردى فوصفه له يعتبر من المقدرين للشيخ فقال "أنه بحر الحقائق"[157].

وأما الرأى العام في ابن عربي ذكره المناوى فقال : (قد تفرق الناس فـي شـأنه شـيعاً وسلكوا في أمره طرائق قدداً فذهبت طائفة إلى انه زنديق لا صديق وقال قوم أنه واسـطه عقـد الأولياء ورئيس الأصفياء وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه)[158].

ونرى المناوى عكس الروح العامه لتقييم فكر ابن عربي عند مناصريه ومعارضيه.

والآراء حول مؤلفاته كثيرة يذكر بروكلمان "أنه مؤلف مـن أخـصب المـؤلفين عقـلاً وأوسعهم خيالاً"[159].

---

153) نفس المرجع ص 7.

154) نفس المرجع ص 8.

155) شذرات الذهب جـ 5 ص 191.

156) نفس المرجع نفس الصفحة.

157) نفس المرجع نفس الصفحة.

158) شذرات الذهب جـ 5 ص 191.

159) شرح الديوان ص 10.

وأما تقييم نيكلسون "أن بن عربي عبقرى الاسلام، وقد عبدالسبل امام اللاهوت المسيحي للنهوض والتحلل من القيود بل له آثاره في بعث الأدب الأوربي"[(160)].

وأما مؤلفاته كثيرة كما ذكرها الشيخ محمود الغنائمي "بأنه ألف نيفاً وأربعمائـه مؤلـف وكان مجتهداً"[(161)].

ونذكر منها على سبيل الذكر:

1- الفتوحات المكية أربعة أجزاء
2- فصوص الحكم
3- ترجمان الأشواق
4- رسائل ابن عربي
5- كتاب الأزل
6- كتاب الياء
7- كتاب الجلال والجمال
8- كتاب القربه
9- كتاب انشاء الدوائر
10- عقله المستوفذ
11- التدبيرات الالهية في اصلاح المملكة الانسانية
12- ديوان ابن عربي
13- الاعلام باشارات أهل الالهام
14- كتاب أيام الشان

أما وفاته "توفى رحمه الله ورضى عنه في الثاني والعشرين من ربيع الآخر بدمشق فـي دار القاضى محي الدين بن الزكى وحمل إلى قاسيون فدفن في تربته)[(162)].

---

[160]) نفس المرجع نفس الصفحة.

[161]) نفس المرجع نفس الصفحة.

مفهوم الإنسان الكامل

قد يتبادر إلى الأذهان السؤال الذي يفرض نفسه تجاه مفهوم الإنسان الكامل هـو: هـل يجتمع الكمال بالإنسان؟ فالإنسان بما فيه من متناقضات في تركيبته من روح وجسد! فالانـسان الواقعي خلق هلوعاً جزوعاً، كادحاً تجتمع فيه صفات الكمال والنقص، هل يوجد بخلاف الإنسان الواقعي انسان تجريدي؟

فكل هذه التساؤلات تتضارب في أذهاننا بمجرد أن تعرض علينا فكرة انسان كامل ولكن الصوفيه في مصطلحاتهم لقد عرفو مصطلح انسان في قولهم (هو الكون الجامع هو موجود لبيس بجسم ولا جسمانى)[163].

أما تعريفهم لمصطلح الكمال "هو التنزيه عن الصفات وآثارها وكمال الله ماهيته وماهيته غير قابله للادراك والغاية"[164].

هذا هو كمال الله أما كمال المخلوقات يعرفونه على الوجه التـالى: (كمـال المخلوقـات بمعان موجوده في ذواتهم وتلك المعاني مغايرة لـذواتهم وكمـال الله بذاتـه لا بمعـان زائـده عليه)[165]. وابن عربي وصف هذه المرتبة للانسان في كتاباته مستنداً على الارث الصوفى الذى يرى أن هذه المرتبه التى لا ينالها أي إنسان وليس في إرثهم انسان تجريدي بل يقولون أن هنـاك عبداً ربانياً أو تبعد بهم الاشارة بأنه متحقق في صوره عبد.

لقد تناول بن عربي مفهوم الإنسان الكامل وسبق الجيلى فـي هـذه النظريـة وان لـم يخصص لها كتاباً كما فعل الجيلى فآراؤه في الإنسان الكامل نجدها متناثرة في جميـع مؤلفاتـه بالرغم من تبعثرها نجدها متناغمة مكملة لبعضها تجمع لنا كل صور الكمال في مفهوم واحد هـو مفهوم الإنسان الكامل. وهى من المفاهيم التى تكفل وحدة الجماعة وترجع كل المفاهيم والقـوى

---

[162]) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ص 22.

[163]) المعجم الصوفى مرجع سابق ص 35.

[164]) نفس المرجع ص 210.

[165]) نفس المرجع نفس الصفحة.

إلى النبع الأول أي أصل الأصول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مبيناً مقامه بين الأنبياء يقـول (ان محمد مساوى لجميع من ذكر من الأنبياء ومن لم يذكر فإنه لكل نبى هدى كما ذكـر لكـل جعلنا منكم شرعه ومنهاجا فهو سبحانه نصب الشرائع وأوضح المناهج وجمع ذلك كله في محمد صلى الله عليه وسلم فمن رآه فقد رأى جميع المعربين واهتدى بهدى جميع النبيين)[166].

فهو الكامل وفق التصور الصوفى لأنه مجموع حقائق كل الأنبياء السابقين وان هداهم هو مدد من هداه. وابن عربي هنا عندما قارن النبي صلى الله عليه وسلم ببقية الأنبياء وجعله مساوى لمجموعهم لأنه يريد أن يبين كماله ونحن إذا أردنا أن نبين كمال شئ نقارنه بالكمل من جنـسه حتى تتضح لنا مدى قوة الصفة التي يتنافسون فيها لذا قارن النبي صلى الله عليه وسلم بالأنبيـاء وليس بالعوام.

والنبي صلى الله عليه وسلم كامل من حيث النشأة العنصرية والنشأة الميتافيزيقية وبهـذا الكمال الذي حصل له في المرتبتين يوضح مرتبة الإنسان الكامل في الوجود وابن عربـي يحـدد هذه المرتبة ومن يختص به في قوله: (مرتبة الإنسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة مـن الإنسان، فهو الكامل الذى لا أكمل منه وهو محمد صلى الله عليه وسلم)[167].

والملاحظ في التقرير السابق أن ابن عربي جنح لاستخدام مـصطلحات الفلـسفة وهـذا الكمال لا يكون إلا بتجلى بعض الصفات الإلهية وانطباعها في شخص واحد متمثلاً في الإنـسان الكامل الذى هو روح النشأة الإنسانية.

ولابن عربي نظره فلسفية تطوى العالم باختلاف مكوناته وكبر حجمـه فـي الإنـسان وتجعل الإنسان نسخة لما يحويه العالم بالإضافة لما خصه المولى عز وجل من تجليـات الهيـه ويرى ابن عربي (فليس العالم إنساناً كبيراً إلا بوجود الانسان الكامل الـذى هـو نفـسه

---

[166]) الفتوحات المكية، الامام الكامل خاتم الأولياء، محي الحق والدين أبى عبدالله بن محمد المعروف بابن عربي الحاتمى الطائي، دراالكتب العربية الكبرى مصر جـ 1 ص 185.

[167]) نفس المرجع نفس الصفحة.

الناطقه كما أن نشأة الإنسان لا تكون إنساناً إلا بنفسها الناطقة ولا تكون كاملة هذه النفس الناطقة من الإنسان إلا بالصورة الألهيه المنصوص عليها من الرسول صلى الله عليه وسلم)[168].

وهذا الكمال الذى ذكره ابن عربي يعتبر كمال النشأة الميتافيزيقية للنبي صلى الله عليه وسلم وارتباطها بالبعد الميتافيزيقي لبقية البشرية، لان كمال النفس الناطقة من الإنسان لا تكتمل إلا بعد أن تنطبع فيها الانوار الألهية المنطبعة في الإنسان الكامل وهذا يوضح علاقة الحقيقة المحمدية بالحقائق الكونية والبشرية.

ويذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك في حيازته صلى الله عليه وسلم إلى درجة الكمال في قوله:

(محمد صلى الله عليه وسلم حاز درجة الكمال بتمام الصور الالهية في البقاء والتنوع في الصور ببقاء العالم)[169].

بما أن حقيقة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حقيقة غيبيه فان الصور المنصوص عليها التى وردت في التقرير السابق هى صور التليات المعنوية باعتبارها النفس الناطقة من كل إنسان بانطباع التجليات الألهية في الإنسان من البديهي أن تكون لهذه الصورة الكاملة بقاء لو تباينت درجة الكمال في شتى الصور.

وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو الوارث لعام الله لأنه استوعب كل أسرار الصفات والأسماء الألهية وله المعرفة الكاملة ومعرفة بقية الأنبياء ما هى إلا قطرة من بحور معرفته وابن عربي يوضح كمال فيضه وعلمه في قوله: (كل شرع ظهر وكل علم إنما هو ميراث محمدى في كل زمان ورسول ونبي من آدم إلى يوم القيامة لهذا وأوتى جوامع الكلم ومنها علم آدم الأسماء فظهر حكم الكل في الصوره الآدمية والصورة المحمدية هى في آدم اسماً وفي محمد صلى الله عليه وسلم كلم)[170].

---

168) الفتوحات المكية جـ 3 ص 187.

169) نفس المرجع نفس الصفحة.

170) نفس المرجع ص 427.

فإن المعرفة بالأسماء في التصور الصوفى هى جزء من المعرفة بالكلام ولآدم عليه السلام المعرفة الجزئية ولسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المعرفة الكلية والملاحظ قد بين أمرين يمكن توضحيه في موضع آخر حيث تشير لفظ كلام إلى (تعريف الكلام في اللغة اسم جنس واحده كلمة وهى إما اسم، وإما فعل، وإما حرف)[171] إذن مصطلح الكلام هو أشمل لأنه يحتوى على الاسم وغيره فآدم اختص باسم جنس واحد من معارف سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وقد يكون توضحيه مبنياً على فرضيته الأساسية التى تقول بأسبقية الحقيقة المحمدية على آدم عليه السلام.

وابن عربي يوضح لنا شمولية الإنسان الكامل واحتوائه لصور التجليات الألهية وانطواء الحقيقة المحمدية على الحقيقة الآدمية في الأزل في قوله: (فلابد من واحد جامع صور العالم وصور الحق يكون لهذه الجمعية خليفة في العالم من أجل الاسم الظاهر ويعبر عن ذلك بالإنسان الكبير الجامع لصورتين فبعض العالم أكبر من بعض والانسان إلا بالمجموع فإنه في الإنسان الكامل)[172].

بهذا الوصف الذي أطلق عليه اسم الإنسان الكامل وربما يفرض السؤال التالى: هل للنوع الإنساني الحادث كمال وما هو موقعه من الكمال الألهى؟

فالكمال الألهي هو الكمال المطلق فهو للحق وليس للخلق فيه شئ أما الكمال الانساني هو حادث من قديم مكتسب بمعاني زائده وهى التجليات الألهية ويكون كماله على مدى قابليته واستعداده لتلقي التجليات. فأعلى درجات الكمال الحادث هى درجة الكمال المحمدي، باعتباره في الارث الصوفي الواحد الذي تنتهي عنده كل الكمالات الكافل لوحدة التنوع باعتباره نقطة الأصل التي تحتوى على صفات كل هذا التنوع في الكون.

ولكنا إذا تساءلنا ما هو دافع ابن عربي وغيره من الصوفية من اطلاق واسم وصفه الانسان الكامل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم؟ وما هي ادلتهم على التماس هذا الكمال؟

---

171) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة دار التراث جـ 1 ط 20، 1980م.

172) الفتوحات المكية جـ 4 ص 45.

لقد تأتي الاجابة عند الصوفية أن النبي صلى الله عليه وسلم بنص القرآن لقد وصف "**وأنك لعلى خلق عظيم**"[173]. فالقرآن عظيم والقرآن هو كلام الله وصفته وأخلاق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم عظيمة وهى صفته. فالقرآن وأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم لقد اشتركت في صفة العظمة ومن أعظم الدلائل على كماله صلى الله عليه وسلم عندما تناول ابن عربي الجانب الاخلاقي استناداً على قول السيدة عائشة رضى الله عنها. "لما سئلت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت كان خلقه القرآن"[174].

وابن عربي يفسر وجه التطابق ما بين القرآن كلام الله سبحانه وتعالى وشخصية النبي صلى الله عليه وسلم في قوله (فمن أراد أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن لم يدركه من أمته فلينظر إلى القرآن لا فرق بين النظر إليه والنظر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكأن القرآن انشأ صورة جسدية يقال لها محمد بن عبدالله والقرآن كلام الله وهو صفته وكان محمد صفة الحق بجملته)[1].

أى كمال أعظم من أن يكون سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو الصورة المحسوسة للقرآن ويكون القرآن هو المعنى الحقيقى لحقيقته المحمدية، وابن عربي يطوع الصورة المحمدية على صورة القرآن من زاوية رؤى اشاريه ومرجعية إلهامية فيها شئ من المنطقية، فصفة القرآن هى صفة أخلاق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وهو لم يأت بهذا التطابق لمجرد خيال خصب أو تلاعب بالألفاظ ولكن نظنه استند على قوله تعالى (إنك لعلى خلق عظيم)[175] فالمخاطب هنا الرسول صلى الله عليه وسلم من قبل المولى عز وجل والصفة التى وصف بها هى صفة العظمة ومن كمال شرفه ومحبة المولى عز وجل له المقام الذى وصل له النبي صلى الله عليه وسلم والعناية به وحده في السر الذى سرى به ليلة الاسراء والمعراج يصورة ابن عربي في قوله: (هذه حقيقة قيل له قف ان ربك يصلى اى لا يجمع بين شغلين يريد بذلك العناية الالهية بمحمد

---

173) سورة القلم الآية 4.

174) الفتوحات المكية جـ 4 ص 461، الحديث (كان خلقه القرآن) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده ـ 6 ص 91 وص 163 تحقيق د. بدرالدين حبيب ، موسوعة السنة ط 2 استنابول سنة 1413هـ - 1992م.

175) سورة القلم الآية 4.

صلى الله عليه وسلم حيث يقيمه في مقام التفرق فهو تنبيه على العناية)[176]. وهذا شئ واضح إنما يناله الشخص المتفرغ أكثر من غير المتفرغ لأن الأخير قد تكون له أمور تشغله عنه، فكانت منزلته منزلة من استدعاه سيده ليشرفه ولقد اناله المولى عز وجل مقام لم يناله نبي قط نسبة لتمكن بعض الصفات والأسماء الالهية في النبي صلى الله عليه وسلم هيأته أن يتمكن من هذا المقام وينال منه ما ينال وابن عربي يفسر صلاة الله عليه في هذا المقام من أجل التشريف والعناية الكاملة.

(فسر له صلاة الله بقوله هو الذى يصلى عليكم فتشرف بان قيل له انما غاب عنك من أجل حقك)[177]. لقد كمله المولى عز وجل بأن شرف الجسد بما شرف به الروح بأن رفعه إليه ومنحه مقام الكمال الإنساني فهو المعني المجازي لمفهوم الكمال. وفي ذات النبي صلى الله عليه وسلم وفق التصور الصوفى تجتمع بعض الصفات الألهية مما أكسبه مجازاً صفة الكمال بإعتبار أن حقيقته هى أول تعيين خاق، ويصورة ابن عربي بإعتباره نقطة البدء لهذا العالم وأنه بخلفيته الصوفية على حسب ثقافة هذا الإرث يعكس لنا تصوراً ويجسد فيه المصطلحات الصوفية ليوضح لناالنقاط التي يتألف منها العالم حتى ينتهى إلى نقطة واحدة وهى الإنسان الكامل وفي ذلك يقول: (الهباء[178] الذي فتح فيه صور أجسام العالم المنفصل عن الزمردة الخضراء قات ما الزمردة الخضراء قلنا النفس المنبعثة من الدره[179] البيضاء قلنا ما الدرة البيضاء قلنا العقل الأول صاحب علم السمسمه[180] قلنا ما السمسمه فان قات ما السمسمه قلنا معرفة دقيقة في غاية الخفاء مع كونها شجرة مثمرة وقلنا ما الشجرة قلنا الإنسان الكامل)[181] وابن عربي يوضح لنا أن خلاصة

---

176) الفتوحات المكية جـ 3 ص 55.

177) المرجع السابق ص 25.

178) الهباء (هو ما فتح الله فيه صور العالم، مع أنه لا عين له في الوجود إلا بالصورة التى فتحت فيه، ويسمى بالعنقاء من حيث أن يسمع به ولا وجود له في عينه ويسمى الهيولي أيضاً) المعجم الصوفى ص 252.

179) الدرة البيضاء: هى الحقيقة المحمدية.

180) السمسمه : معرفة تدق على العبارة والبيان.

181) الفتوحات المكية جـ 2 ص 130.

هذا الكون سوى من الهباء أو الزمردة الخضراء أو غيرها جميعها مصدرها الإنسان الكامل والإنسان الكامل المقصود به هنا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وابن عربي يصور هذه الصورة المتكاملة للكون وانحصارها في الإنسان الكامل فهو يعبر عنها من وجهة نظر صوفية اشراقية يستعمل فيها المصطلحات الصوفية الغامضة وتوصل إلى هذه الصورة الكاملة عن طريق الفتوحات الألهية التى لا مجال للعقل فيها البتة، والملاحظ في تعبيره شىء من الغموض والإيحاء والضرب الفني ولا يزيل عنها الغموض إلا إذا دخلنا على مثل هذه التقريرات من باب الذوق.

وابن عربي على ضوء هذه الالهامات والفيوضات التى أوحت له بتصور إنسان كامل متمثل في شخصية النبي صلى الله عليه وسلم وحقيقته أتى بتعريف لهذا المفهوم يقول فيه: (فالانسان الكامل هو الاول بالقصد والآخر بالفعل والظاهر بالحرف الباطن بالمعني هو الجامع بين الطبع والعقل ففيه اكثف تركيب وألطف تركيب من حيث طبعه وفيه التجريد عن المواد والقوى الحاكمة على الأجساد و ليس ذلك لغيره من المخلوقات سواه لذلك خص بعلم الأسماء كلها وبجوامع[182] الكلم)[183].

وابن عربي هنا تقريره فيه شئ من الوضوح لأنه اثبت الثنائية للإنسان الكامل، لقد منحه الكمال لكن بتوضيحه لتركيبه من كثيف ولطيف أثبت الهوة السحيقة بين كمال الإنسان الكامل مجازاً وبين الكمال المطلق.

وابن عربي أتى بتعريف شامل للكمال المحمدى من حيث دوره في اتزان القوانين في الكون في قوله : (بالإنسان الكامل ظهر الحكم الألهي في العالم بالثواب والعقاب)[184]. فالإنسان الكامل على حسب تصور الصوفية له أنه مجلى تجلى بعض صفات الله فلابد أن يشير إلى المصدر المتجلى عليه لذا به ظهرت الاحكام الألهية.

---

[182]) الحديث (اعطيت جوامع الكلم) أخرجه مسلم في صحيحه – كتاب المساجد مواضع الصلاة جـ 1 ص 371 حديث رقم 5 – (523) تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي.

[183]) الفتوحات المكية جـ2 ص 105.

[184]) المرجع السابق جـ 4 ص 41..

ولابن عربي تفسير لقوله (**ما رميت إذ رميت ولكن الله رمـى**)[185] يفـسرها تفـسيراً معقولاً يوضح فيه جانب الكمال المحمدى كما يثبت فيه الثنائيه التى تتحكم في الرسول صـلى الله عليه وسلم من جانب أنه بشر له صفات خلقية ومن جانب أن بشريته ليست عاديـة اسـتوعبت التجليات الألهية وهو يقول مفسراً: (فهذا اثبات الاثنين واثبات حكمهما ثم نفى الحكم عن أحداهما بعد اثباته وهو الصادق القول فاعلم آنيه الشئ حقيقته في اصطلاح القوم فهى في جانب الحق انى ربك وفي جانب الخلق الكامل انى رسول الله فهاتان آنيتان ضبطهما العبارة وهما طرفان فكـل واحدة من الاثنين حكم ليس للآخر)[186].

فإثبات الثنائية يضيف شئ من العقلانية لمفهوم الإنسان الكامل هذه الآنية التى ضـبطها النفى والاثبات هى آنية النبي صلى الله عليه وسلم منطبعه فيها التجليات الألهية أي مـن جانـب التجليات الألهية إن الله قد رمى لانه لا محرك في هذا الكون إلا الله ولا مسكن في هذا الكون إلا الله. ومن جانب العنصر البشري أن الإنسان الكامل قد رمى بقدرة الله سبحانه وتعالى وهذا جانب من كمال أفعاله صلى الله عليه وسلم وتصرفه في هذا الكون.

وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في كل مقام لقد نال مرتبة الكمال، وابن عربي يقـدم لنا الصورة الكمالية للنبي صلى الله عليه وسلم ذاكراً أقواله في كل موضع توج فيه صلى الله عليه وسلم بالكمال يقول: (أعطيت ستة لم يعطهن نبي قبلى فكان من ذلك أن بعث وحده إلى الناس كافة فعمت رسالته هذا ما أوحى به في السماء الرابعة ونصر بالرعب هذا ما أوحى به فـي الـسماء الثالثة ومنها حلل الله له الغنائم وجعلت الأرض مسجداً طهوراً ومن اسماء الثانية من هناك أوتيت جوامع الكلم من أمر وحى السماء السادسة ومن أمر هذه السماء ما خص الله به من اعطائه ايـاه مفاتيح خزائن الأرض ومن الوحي المأمور به في السماء السابعة ومن هناك وهى سـماء الـدنيا

---

[185]) سورة الأنفال الآية 17.

[186]) الفتوحات المكية جـ 2 ص 115.

التى تلينا كونه الله خصه بصورة الكمال فكملت به الشرائع وكان خاتم النبيين ولم يكن ذلك لغيره صلى الله عليه وسلم وانفرد بالسيادة الجامعة للسيادات[187].

ومن هنا يتضح لنا الكمال في رسالته وفي شريعته وفي عبادته ومعرفته وشجاعته لـذا كان متفرداً وخص بالسيادة وله كمال العبودية لانه في الشرف المقام سمى عبداً وكمال عبوديتـه يدل على كمال معرفته وتمكن التجليات الالهية منه وتمكنه منها وهذا الـشرف الـدائم والكمـال المتفرد يقول فيه ابن عربي: (فكان له صلى الله عليه وسلم الكشف الاتم فخص برتبه الكمال في جميع أموره ومنها الكمال في العبودية فكان عبداً صرفاً لم يقم بذاته ربانياً على أحد وهـى التـي أوجبت له السيادة وهى الدليل على شرفه على الدوام)[188].

ويرى ابن عربي أن وجود الإنسان الكامل في هذا الكون يحفظ توازنه وبفـضل نـشأته نتعرف على الصانع يقول في شأن ذلك (ما أنشأ الله من كل شئ زوجين إلا ليعـرف الله العـالم بفضل نشأة الإنسان الكامل)[189].

النص السابق يوضح مقام الإنسان الكامل في الكون فالعالم وفق التصور الصوفي خلـق تشريفاً للإنسان الكامل. أما دور الإنسان الكامل يصوره ابن عربي تصوير صوفى محض علـى النحو التالى: (اعلم أنه لما كان الإنسان الكامل عمد السماء الذي يمسك الله بوجوده السماء ان تقع على الأرض فاذا زال الإنسان الكامل وانتقل للبرزخ هدت السماء)[190].

فهذا تصوير صوفى محض في تصويره للإنسان الكامل ومهمته في هذا الكون أنه العمدة لبقاء العالم لأنه محل نظر الله في ارثهم الصوفى وابن عربي هنا يجعل صفة الإنـسان الكامـل

---

[187]) التتقرير رقم (1) مقتبس من الحديث / عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطيت خمسة لم يعطهن أحد قبلى نصره بالرعب من مسيرة شهر وجعلت لي الأرض مسجداً طهوراً فأيما رجل من امتى أدركته الصلاة فليصل وأحلت لى الغنائم لم تحل لأحد قبلي واعطيت الشفاعة كان النبي يبعث الي قومه خاصة بعثت إلى الناس عامة) رواه بخاري ومسلم.

[188]) الفتوحات المكية جـ 1 ص 140.

[189]) نفس المرجع ص 150.

[190]) نفس المرجع جـ 3 ص 416.

فضفاضة بحيث تحمل في معناه كل صور الكمال المتوارثه عنـد المحمـديين وبهـذه الـصورة المتوارثة من المدد النوراني من النبي صلى الله عليه وسلم تبقي العمد لحفظ القوانين الأخلاقية في الكون. أما رتبة الإنسان الكامل في هذا الكون يوضحها (الانسان الكامل جعل الله رتبته وسطاً بين كينونته في قلبه الذي وسع فلما نظر إليه في قلبه فيري أنه نقطة الدائرة ونظر إليه فـي اسـتوائه على عرشه فيرى أنه محيط الدائرة فهو لكل شئ محيط)[191].

وان كان كلامه فيه شئ من الغموض لكن هذه المرتبة التى عينها ابن عربـي توضـح شمولية الإنسان الكامل واحتوائه على جميع حقائق العالم وهو على حـسب التـصور الـصوفي الحقيقة الأولى التى تنطوى على جميع أجزاء هذا الكون.

ولكمال علمه صلى الله عليه وسلم كرم أن يكون إماماً في الدارين هذا إن دل إنما يـدل على كمال رسالته حيث جعل خاتم الولاية فيها نبى من أنبياء الله السابقين. هذا إنما يـدل علـى كماله على الانبياء السابقين ويقول ابن عربي: (اما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليـه السلام فهو الولى بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمةحيل بينه وبين النبوه التـشريع)[192]. ان الله تعالى كرمه بالامامة في العالم الغيبى أيضاً كرمه بالإمامة في العالم المحسوس حيث ختم الولاية المحمدية بسيدنا عيسى عليه السلام هو نبى حشر تحت لواء سيدنا محمد علـى حـسب تـصوير الإرث الصوفى أنه خاتم الأولياء وفي مقام الولاية الكبرى. هذا لا ينقص من كمال سيدنا عيـسى شئ بل يوضح تمام الكمال لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكماله على السابقين واللاحقين.

ونرى فى الإرث الصوفي أن كمل كمال حاصل في الدنيا هو فيض مـن كمـال سـيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وآدم ما تشرف بسجود الملائكة وإقامته في المقام المحمود في الجنـة إلا لأنه يحتوى على الأنوار المحمدية. وابن عربي يوضح كيفية هذا الكمال الحاصل لآدم وبمـا اكتسبهن؟ في قوله (كان المقام الذي أقيم فيه لما سجدت له الملائكه فان ذلك اقتضى له ذلك فـي الدنيا هو لمحمد صلى الله عليه وسلم في الآخرة وهوكمال الحضرة الألهية انما ظهر به أولاً فـي

191) الفتوحات المكية جـ 4 ص 451.

192) نفس المرجع جـ 2 ص 46.

أبو البشر لكونه كان يتضمن جسد بشريه محمد صلى الله عليه وسلم)[193] وابـن عربـي اهـتم بتصويره لحيازته لمقام المقام المحمود لأنه يوضح لنا صورة كمال متفردة للنبي صلى الله عليـه وسلم لم يناله نبي قط وهو يوضح كمال معرفته ويقول في شأن ذلك: (اعلـم لمـا كـان المقـام المحمود ترجع إليه جميع المقامات كلها هو الجامع لها لم يصح أن يكون صاحبه الا مـن أوتـى جوامع الكلم لأن المحامد من صفة الكلام لما كان بعثـه عامـاً كانـت شـريعته جامعـة لكـل الشرائع)[194].

ولتقبل النبي صلى الله عليه وسلم لكل التجليات الألهية مكنه في كل مقام نالـه ومنحـه معرفة شامله وعناية الألهية متكاملة. فأعطاه معرفة جوامع الكلم حتى يكـون عالمـاً بالمحامـد والأسماء وغيرها من المعارف هو وقت التصور الصوفى صلى الله عليه وسـلم منبـع أصـول المعارف وابن بتصوراته التى تتعدى عالم المعقول وبفتوحاته التى ترفـع الـستار عـن العـالم الميتافيزيقي يصور المعرفة الشامله للنبي صلى الله عليه وسلم بطريقة الهامية قائلاً: (لما كانـت الدولة في الآخر لمحمد صلى الله عليه وسلم المؤتى جوامع الكلم هو الأصل فإنه صلى الله عليـه وسلم أعلم بمقامه وآدم بين الماء والطين، فكان آدم لما علمه الله الأسماء في المقام الثاني من مقام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم علمه بجوامع الكلم والأسماء كلها من الكلام)[195].

فالنبوةالأولى هى التي مهدت له صلى الله عليه وسلم المعرفة الكاملة على معرفـة آدم، فمن ناحية الحقيقة لقد نال آدم المرتبة التالية لحقيقة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بإعتباره هو الحقيقة الأولى أما ناحية الإنسان الواقعي والصورة الظاهرة فآدم احتل المرتبة الأولى في الظهور.

ولله سبحانه وتعالى كمال لا يشاركه فيه أحد وللانسان كمال يليق به تفرد به النبي صلى الله عليه وسلم بمرتبة لايشاركه فيها إنسان ثم تفاوت مراتب الكمال على بقية العالم. وابن عربي يوضح كل كمال في هذا الوجود وما يختص به عن الآخر متناولاً كمال الله ثم الإنسان ثم العـالم

[193]) الفتوحات المكية ص 86.

[194]) نفس المرجع ص 87.

[195]) نفس المرجع جـ 2 ص 88.

قائلاً: (فله الكمال المطلق في الحدوث وفي القدم والحق له الكمال المطلق في القدم وليس له في الحدوث مدخلاً تعالى الله عن ذلك. والعالم له الكمال المطلق في الحدوث وليس له في القدم مدخلاً)[196] والملاحظ في هذا التقرير يوضح أن للقدم وللحدوث كمال ولكن اختلاف كمال النبي صلى الله عليه وسلم عن كمال الله بأنه حد بالحدوث وتميز كماله على بقية العالم بأنه وصف مجازاً بالقدم ليس للعالم فيه مدخلاً فتصور ابن عربي في كمال النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الصورة يمكن أن نفصل بين كمال الله وكمال النبي لان هوه الحدوث في كمال النبي تكون فاصلاً مميزاً عن الكمال المطلق، وكلمة مطلق التى أوردها في كمال النبي ربما يكون يستعملها مجازاً يعنى بها كماله الذى لا ندرك حدوده نحن كبشر ودرجة كماله لا يعرف حدودها إلا الله سبحانه وتعالى كل ما نعرفه أن كمال النبي صلى الله عليه وسلم كمال حادث ويصعب علينا معرفة حدوده، والملاحظ عند ابن عربي في تصويره لمفهوم الإنسان الكامل لقد تناول الفكرة وحللها وفق المنطق الصوفي وكان يعتمد على ابراز فكره عن طريق الالهام والمكاشفات ويطوع العبارات ويحال معانيها لكى توحى بالوحدة المتكاملة التى تتمثل في النبي صلى الله عليه وسلم الذى يعتبر نقطة دائرة هذا الكون. والملاحظ أن ابن عربي في تناوله للإنسان الكامل فإنه يستشهد ببعض ملامح السيرة مثل الاسراء ثم حديث السيدة عائشة رضى الله عنها لكي يصور الكمال في الجانب الأخلاقي. ثم تصوير جانباً لكمال أفعاله في تفسيره "ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" فابن عربي يقرب للأذهان فهم الحقيقة المحمدية وكمالها في النبي صلى الله عليه وسلم بعرضه لبعض نماذج الكمال المحمدى الواقعية ولو أن أسلوبه الرمزى في تصوير هذه الحقائق قد استعصى على بعض العامة والغير مشاركين له في الرأي في فهمه، كما أنه يربط العالم دائماً بصدور الحقيقة المحمدية لأنها باعتبارها أول مخلوق ومن بعده كانت بقية المخلوقات ويصوره صلى الله عليه وسلم باعتباره الفرد الذي استوعب كل التجليات الالهية فركز ابن عربي على دوره التربوى في مد الأنوار وتنمية القوابل في كل المخلوقات.

---

196) كتاب انشاء الدوائر، الشيخ محي الدين بن عربي، مطبعة بريل سنة 1339هـ ص 22.

شرف النوع الإنساني

إن الشرف الحاصل للبشريه ما هو إلا تشريفاً لها بأن سيدنا محمد صلى الله عليه وسـلم من جنسها. وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بالرغم من تحكم الجانب الألهي فيه إلا أنه بشر فيه ثنائية الروح والجسد كما أنه يعترف في الرسالة والخلافة ببشريته اعترافاً بنشأته العنصرية.

وابن عربي تناول فكرة اثبات بشريته صلى الله عليه وسلم لكـى يثبـت لـه الـشرف وللإنسان من بعده ويفسر قوله في شأن بشريته قائلاً : ((**انما أنا بشر مـثلكم**)[197] فلـم تحجبـه المرتبة عن معرفة نشاته والسبب في ذلك أن رأي لطيفته ناظره إلى مركبها فعلم أنها تحت قـوة الأفلاك العلوية ورأى المشاركة بينها وبين سائر الخلق الإنساني)[198]، والنبي صـلى الله عليـه وسلم حقاً أنه بشر لكن ليست بشريته كمثل بشريتنا وان اشتركنا معه في العناصر المكونة لطينـه البشرية لكننا نختلف معه في تهيئة هذه الطينة، لقد سد الله سبحانه وتعالى الهـوة الـسحيقة بـين بشريته وبين الجانب الالهي بأن شرف الجسد في المعراج وكان لجسده قابليـة تخطـى الحجـب النورانية التى تحترق عندها االملائكة النورانيين، فقد خصه الله بخلاف غيره من الأنبياء فـدعك من سائر الناس فله الجانب البشري ولكن بشريته ضربت في التجليات الألهية النورانيـة، وابـن عربي يتناول الفكرة التى توضح المنازل والمراتب التي نالتها البشرية قبل وجودها الغيبي يقول: (ان هذه النشأة الإنسانية كانت مبثوته في العناصر ومراتبها الى حين موتها التى يكون عليها فـي الوجود أعيان أجسامها)[199] وفق التصور الصوفي للنبي صلى الله عليه وسلم له المعرفة الكاملـة في المنازل الغيبية والمنازل المحسوسة، ومنزلته الغيبية تتمثل في حقيقته قبل وجـود آدم عليـه السلام حيث كان نبياً. وابن عربي يوضح مقامه في كل منزلة تعرف فيهاعلى نفسه فـي قولـه:

---

[197]) سورة الكهف الآية 110.

[198]) الفتوحات المكية جـ 3 ص 23.

[199]) نفس المرجع ص 22.

(ففي منزلته الغيبية يقول صلى الله عليه وسلم (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين)[200] أما في الوجود العيني يقول (ثم تعرف على كماله في الوجود العيني قال: أنا سيد ولد آدم ولا فخر"[201])[202].

ثم تعرف على نفسه في منزله الرسالة والخلافة أي دوره كبشر "قال إنما بشر مثلكم")[203].

ثم يذكر ابن عربي منزلته التى تدل على بشريته بدلالة احتياجاته التى يحتاجها البشر : (كانت له منزلة يتعرف بها على نفسه بان له افتقار للغذاء الطبيعي كان يتعوذ من الجوع ويقول أنه بئس الضجيع)[204].

والملاحظ أن ابن عربي في توضيحه للمنازل ومراتب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يدلل عليها بوجهة نظر صوفية بل دلل عليها بأقواله صلى الله عليه وسلم فيه شئ من الوضوح والعقلانية ولكى يكون صلى الله عليه وسلم مخبرنا بمرتبته، وابن عربي هنا يقف وقفة معتدلة بحيث يثبت للنبي صلى الله عليه وسلم انسانيته وان كملت بعض الصفات الألهية فيه وكان هو عين جمع التفرقة في وحدات هذاالكون إلا أنه من طين ولكن مما زاده شرفاً وكمالاً هو علو التجليات الألهية فيه وتمكنها منه ووصفه أنه انسان كان سبباً لشرف الإنسانية المتمثلة في آدم وأبناءه من بعده.

---

200) نفس المرجع ص 23 . الحديث "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين" كشف الخفاء ومزيل الإلباس – اسماعيل بن محمد العجلوني، جـ 2 ص 132، حديث رقم 2017، قال العلقمي في شرح الجامع الصغير حديث صحيح.

201) الحديث "أنا سيد ولد آدم" أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا (ص) على جميع الخلائق جـ 2 ص 1782، حديث رقم 3 – (2278) تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ط2 استنابول 1413هـ - 1992م.

202) الفتوحات المكية جـ 3 ص 23.

203) نفس المرجع نفس الصفحة. سورة الكهف الآية 110.

204 نفس المرجع نفس الصفحة،

لنتعرف على نشأة هذا الكون فهى إما بإمر الهى أو بواسطة الملائكه. فالنتعرف علـى النشأة العنصرية للناس التى تولاها المولى عز وجل بنفسه وابن عربي يوضح كيفية ابتداء العـالم في قوله (لما استوت المملكة وتهيأت ما عرف أحد من هؤلاء المخلوقات كلها من أى جنس يكون هذا الخليفة أمر الله بعض الملائكة أن يأتيه بقبضة من أجناس تربـه الأرض فأخـذها سـبحانه وخمرها بيديه فهو قوله لما خلقت بيدى)[205].

ومن هنا تتضح لنا كيفية بداية النشأة العنصرية للإنسان حيث تـشرف بـأن خلقـه الله سبحانه وتعالى بيديه دون سائر المخلوقات ويوضح ابن عربي شرف هـذه النـشأة علـى بقيـة المخلوقات في قوله: (هذه النشأة البدنية الترابية بل خلق كل ما سواها أما عن أمر الهي قال تعالى انما قولنا لشئ إذ اردناه أن نقول له كن فيكون فهذا عن أمر الهى وخلق آدم الذى هـو الإنـسان بيديه)[206].

ولنا عظيم الشرف أن تولى نشأتنا المولى عز وجل وكانت بداية النشأة العنصرية جـسم آدم وفي شأن ذلك يذكر ابن عربي: (اعلم أن الله لما خلق آدم عليه السلام الذى هـو أول جـسم انساني تكون وجعله أصلاً لوجود الأجسام الإنسانية)[207].

لقد تعرفنا على أول جسم هو جسم آدم وهو أصل للأجسام ومن أي عنصر خلـق مـن تراب وكيفية خلقه؟ خلقه الله سبحانه وتعالى بيديه فالنتعرف على المكان الذى خلق فيه هذا الجسم ويذكر ابن عربي في شأن مكان النشأة قائلاً: (لما كانت النشأة ظهرت فـي الجنـان أولاً واتفـق هبوطها إلى الأرض من أجل الخلافة لا عقوبة المعصية. والاجتباء والتوبة حصلا بتلقى الكلمات الألهية ولم يبق النزول إلا للخلافة فكان هبوطها تشريف وتكريم)[208].

وابن عربي بنظرته العميقة تخطى مسألة ارتكاب المعصية وخاض في ثمرة الهبوط إلى عالم الأرض والشرف الذى حصل لنا بالتجليات الألهية وبتلقي الكلمات الألهية التى مهدت لنا مقام

---

[205]) الفتوحات المكية جـ 1 ص 123.
[206]) المرجع السابق ص 142.
[207]) المرجع السابق ص 126.
[208]) المرجع السابق ص 125.

الخلافة في الأرض وابن عربي يوضح سر تسمية الإنسان بشراً ويجعل للإنسان منها شرفاً في تفسير الآية (ما منعك أن تسجد لماخلقت بيدى)[209] على جهة التشريف الألهي فقرينه الحال تدل على مباشرة خلقه بيديه بحسب ما يليق جلاله فسماه بشراً لذاك اليد اليمنى)[210].

فهذا سر تسمية الإنسان بشراً لتشريفه بمباشرة يدى المولى عز وجل، أما عملية المباشرة التى تمت ما بين المولى عز وجل كوجود مطلق وبين الإنسان كوجود مقيد يوضحها ابن عربي قائلاً: (فمباشرة الوجود المطلق للأعيان الثابتة لظهور الوجود المقيد سمى بشر واختص به الإنسان لأنه أكمل الموجودات خلقاً وكل نوع من الموجودات ليس له من ذلك الكمال في الوجود فالانسان اتم المظاهر فاستحق اسم البشر)[211].

وابن عربي لعله استفاد من المعني اللغوي إلى لفظة بشر – باشر أي يلامس (باشر الأمر – تولاه بنفسه، باشر الفعل – فعله من غير واسطه، الشئ بالشئ مباشراً جعله ملاصقاً له)[212] فمباشرة المولى عز وجل أودعت سر الكمال والشرف في الطينة البشرية ومن هذه النشأة البشرية تكونت الأجسام وان كان أصلها جسم آدم اختلفت بقية الأجسام الأخرى في سبب نشأتها، وابن عربي يوضح أنواع الأجسام وطبيعة اختلافها وفيما تجتمع. يقول : (ابتداء الجسوم الإنسانية أربعةأنواع جسم آدم وجسم حواء وجسم عيسى وأجسام بني آدم وكل جسم من هذه الأربعة نشوءه يخالف نشئ الآخر في السببيه مع اجتماع الصور الجسمانية والروحانية)[213].

فالأجسام قد تختلف في سبب نشأتها لكنها تتشابه في الصورة العنصرية لها بإعتبارها جزء من طينة آدم. وابن عربي يوضح أهمية وجود آدم في الكون والدور العظيم الذى يلعبه آدم

---

[209]) سورة الآية .

[210]) نفس المرجع نفس الصفحة.

[211]) نفس المرجع نفنس الصفحة.

[212]) المعجم الوسيط، ابراهيم مصطفى أحمد حسن الزيات وآخرون دار الدعوة جـ 1 ص 58.

[213]) الفتوحات المكية جـ 1 ص 124.

في قوله (فاقتضى الأمر جلاء مرآه العالم، فكـان آدم عـين جـلاء تلـك المـرآه وروح تلـك الصورة)[214].

وميزه خلق الإنسان بيدي الله لقد هيأته لتقبل الصور الالهية وتجليهـا فيـه دون سـائر المخلوقات، وابن عربي يصف هذه الصورة في قوله: (انما صحت الصورة الألهيـة لآدم فخلقـه باليدين فاجتمع فيه حقائق العالم بأسره والعالم يطلب الأسماء الألهية لهذا خص آدم عليه الـسلام بعلم الأسماء كلها)[215].

فالمعرفة التى حصلت لآدم مباشرةً من المولى عز وجل جعلت لجانب التجلـى الألهـي يتحكم فيه، فالإنسان تشرف بأن باشر المولى عز وجل خلقه وتعليمه، لكن نتساءل هل أي إنـسان كامل؟ ما هي المناسبة التى تهئ الإنسان لكي يكون كاملاً؟

لكي نجد الإجابة لابد من تتبع توضيح ابن عربي في استيعاب الكمال ومدى التباين في استيعابه في قوله : (جميع الموجودات قبلت كمالها والحق كامل والانسان انقسم إلى قسمين قـسم لم يقبل الكمال فهو من جملة العالم غير أنه مجموع العالم جميعه المختصر من كبير وقـسم قبـل الكمال فظهرت فيه استعدادات الحضرة الإلهية بكمالها وجميع اسماءها فأقام هذا القسم وكساه حلة الحيرة فيه نظرت إلى نشأة الجسد الملائكة فقالت ما قالت)[216].

وابن عربي هنا ينظر إلى الإنسان نظرة واقعية لأنه لو لم يكن هنالك إنسان تجتمع فيـه النقائص لا يكون هناك إنسان كامل فالمعيار التفاضلي بين الإنسان الكامل وخلافه هـى العلـوم الالهية والمعرفة الذوقية.

---

214) فصوص الحكم/ شرح الشيخ عبدالرازق القاشاني على فصوص الحكم لشيخ محي الدين بن عربي مطبعة الميمنة ص 11.

215) الفتوحات المكية جـ 1 ص 263.

216) نفس المرجع ص 122.

وابن عربي يوضح الصفات التى اتصف بها الانسان الخليفة في هذا العالم فـي قولـه: (قطعاً الإنسان هو العين المقصودة لله من العالم حقاً أنه الخليفة وأنه محل ظهور الأسماء الالهيـة الجامعة لحقائق العالم)[217].

فالإنسان المقصود هنا هو الإنسان الذي تجلت فيه التجليات الألهية فالخلافة والكمال عنده يعتمدن على المعرفة الألهية واستيعاب التجليات النورانية فالخط الفاصل بين الإنـسان الكامـل والإنسان الخليفة والإنسان العادى هو المعرفة والإحاطه بالعلم الالهي. فالنبي صلى الله عليه وسلم نال الكمال لأنه أوتى معرفة جوامع الكلم وآدم حصلت له الخلافة بـأن أوتـى علـم الأسماء فالمعيار الابستمولجى هو الذي يحدد مراتب كمال الإنسان فالمحاورة التـى دارت بـين المولى عز وجل وابليس في شأن السجود عندما خلق آدم ومنها نلتمس السر الخفى الذى شـرف الله به البشرية وابن عربي يشرح لنا هذه المحاورة قائلاً: (فقال أأسجد لمن خلقته من طين، وقـال أنا خير منه خلقتني من نار والنار أقرب في الإضاءة النورية إلى النور والنور اسم من أسماء الله والطين ظلمه محضة وجهل إبليس ما فطره آدم عليه في أن تولى خلقه بيديـه كمـال الـصورة الالهية التى خلق عليها)[218].

فالإنسان الخليفة هو العبد الذي تنطبع فيه بعض صفات سيده بالرغم من أنه طينة لكـن حقيقة السر الألهي في خلقه هى التى شرفته على الملائكة وبعد أن وضح لنـا كيفيـة تـشريف الإنسان والأسباب التى هيأته لكي ينال مثل هذا الشرف. فإنه يريد أن يوضح نوعية هذا الـشرف هل هو عارض؟ أم ذاتي! في ذلك يقول: (لقد اختلف فيه الناس ذهب بعض الناس إلى أن شرفه شرف ذاتي نظراً إلى خلق الله إياه بيديه وذهب فريق آخر إلى أن شرف الإنسان أمـر عـارض يسمى المنزلة والمرتبة هى الشريفة والشخص الموصوف بها نال الشرف)[219].

---

(217) نفس المرجع نفس الصفحة.

(218) الفتوحات المكية جـ 3 ص 14.

(219) نفس المرجع ص 32.

وفق هذا التصور قد يكون للإنسان نصيب من تشريف النشأة لكن ليس كل النـاس فـي مرتبة الشرف متساوين فشرف النبي صلى الله عليه وسلم ليس كشرف سائر أمته فالشرف عنـد النبي صلى الله عليه وسلم فهو شرف ذاتي أمابقية الناس فشرفهم شرف عارض علـى حـسب مراتبهم وكمال الشرف قد تحقق به النبي صلى الله عليه وسلم فى هذه المنزلة التي يشرحها ابـن عربي موضحاً: (أرفع المنازل عند الله أن يحفظ الله على عبده مشاهدة عبوديته دائما سوى خلـع عليها من الخلع الربانية شيئاً أو لم يخلع فهذه أشرف منزلة تعطى العبـد وهـو قولـه تعـالى: "اصطفيتك لنفسى"[220] (وقوله "سبحان الذي أسرى بعبده"[221])[222].

فصفة العبد هنا أشرف صفة اتصف بها النبي صلى الله عليه وسـلم لأن المقـام مقـام تشريف لو كان هناك أنسب منها لوصفه المولى عز وجل بها وما تشرفت البـشرية إلا بـشرفه فالتجليات النورانية التى أمد بها الأنبياء في عالم الحقيقة والصحابة الأولياء في عـالم الـشريعة. فهى القوة الالهية التى جعلت العالم مسخراً للإنسان. وابن عربي يوضح الدور الذي يلعبه الإنسان في العالم في قوله : (كما أن الإنسان عالم صغير عن طريق الجسم صح له التأله لأنه خليفـة الله في العالم والعالم مسخراً له مألوه كما أن الإنسان مألوه لله تعالى أعلم ان أكمل النـشأة الإنـسانية إنما هى في الدنيا)[223].

وأغلب الظن أن التأله الذي يقصده ابن عربي هنا من جانب تحكم الصفات الالهيـة فـي العبد. والإنسان يتحكم الجانب الالهي فيه لأنه محل نظر الله في العالم ومحـل إظهـار الأحكـام الألهية لذا نال هذه المرتبة بفضل القوة الالهية التى تتيح له المعرفة والدراية بالشؤون الالهية وابن عربي يأخذ هذه المقدمات موضحاً مميزاتها التى تنعكس على البشرية في قوله: (ثـم خـص آدم

---

(220) سورة طه الآية 41.

(221) سورة الاسراء الآية 1.

(222) الفتوحات المكية جـ 3 ص 32.

(223) نفس المرجع جـ 1 ص 188.

الذي هو الإنسان بالقوة المصوره والمفكرة والعاقلة فتميز عن الحيوان وجعل هذه القوى كلها في الجسم آلات للنفس الناطقة)[224].

وهنا الجانب الفلسفى يبدو واضحاً بتوضيحه لدور القوة المفكـرة والعقـل همـا أدوات معرفة العمل الفلسفى. فالإنسان ما تميز وتشرف على بقية العالم إلا أن الله وضع فيـه مـوازين للقانون الأخلاقي ووضع فينا القوة التى نتوصل بها إلى المعرفة وهى قوة تقبل التجليات الألهيـة التى مرجعيتها نشاة آدم الربانية، وابن عربي يوضح دور هذه النشأة الربانية وما أضافته من تميز للإنسان بخلاف بقية العالم قائلاً: (قال عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته[225] بالنشأة مـن أجل اليدين وجعله بالخلافة على صورته وهى منزلتـه فأعطتـه الـصورتان حيـث لـم يكـن لغيره)[226].

وهنا الشرف للنوع الإنساني استنبطه من قوله صلى الله عليه وسلم (خلق الله آدم علـى صورته) ومن قوله تعالى : "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي" ومن مفهوم هذاالحـديث ومـن تفسير هذه الآية أوجب ابن عربي الشرف للنوع الإنساني من سائر الخلائق، فقوة النـشأة وقـوة الخلافة كان سببها استيعاب التجليات الالهية والتعليم المباشر من المولى عز وجل وبمباشرة يدى الله كانت المعرفة الالهية الكاملة، وابن عربي على ضوء هذه النشأة باليـدين يقـول: (فأنبـأ آدم الملائكه بأسماء تلك التجليات فكانت على عدد ما في النشأة لآدم من الحقائق الالهية التى اقتضتها اليدان[227] الالهية)[228].

---

224) نفس المرجع جـ 1 ص 72.

225) الحديث (ان الله خلق آدم على صورته) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب 35 باب النهي عن ضرب الوجه جـ 3 ص 2017 حديث رقم 115 – (2612) تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ط2، استانبول 1413هـ - 1992م.

226) الفتوحات المكية جـ 2 ص 71.

227) نفس المرجع ص 72.

228) الحديث (ان الله تجلى لآدم عليه السلام ويداه مقبوضتان فقال ياآدم اختر أيهما شئت) السنه لابن أبى عاصم جـ 1 ص 203 بيروت المكتب الإسلامي د. ت.

وهذه المعرفة الالهية التى اقتضتها النشأة الالهية تقدم لنا التفسير المنطقي لـسر سـجود الملائكة لآدم ولسر تقدم النبي صلى الله عليه وسلم بالصلاة في الملأ الأعلى.

وابن عربي يعيد قراءة واقع هذه النشأة الإنسانية الالهية ويوضح ذلك: (إن الله قـد بـين ذلك في قوله: "وعلم آدم الاسماء كلها" يعنى الأسماء الالهية التى توجهت لايجاد الحقائق حقـائق الأكوان ومن جملتها الأسماء الالهية التى توجهت لايجاد الملائكة والملائكة لا تعرفها)[229].

تشرف آدم عليه السلام بأن علم أسماء لا تعلمها الملائكة وهذه زيادة في العلـم بـل زاد عليهم في الفضل بأن علمهم ما جهلوه وآدم كان وحى الملائكة في مثل هذا المقام بالعلم بالله يكون الكمال والشرف وابن عربي يوضح مدى زيادة آدم على الملائكة في العلم في قوله: (ثم قال لهـم بعد التعليم اسجدوا لآدم سجود المتعلمين للمعلم من أجل ما علمهم. فالـسجود لله مـن أجـل آدم سجود شكر فنال التقدمة عليهم بكونه علمهم فهو استاذهم في هذه المسألة)[230].

ومن شرح ابن عربي لسجود الملائكة يتضح أن الملائكه لم تسجد لشخص آدم بل سجدت للقوة الالهية التى امدتها معرفة ما جهلته ويفسر ابن عربي قوله تعالى: "يا آدم انبئهم" ولـم يقـل علمهم هو سر المعرفة والمحبة المودوع في الإنسان الذي استأثر بعلمه)[231].

وهذه النشأة الالهية جعلته يتصف ببعض الصفات الألهية وابن عربي شرح هذه الصفات في آدم وتتمثل مجموع البشرية وبعضها قائلاً (خضعت له الملائكة بالسجود اذ سجد لـه الملـك الكريم الأخاص فما ظنك بالملأ الأسفل الانقص الا ترى خبر الحق عنه حيث قال وسخر لكم مـا في السموات وما في الأرض جميعاً منه وأدخل العالم كله أجمع تحت تسخير هذا الإنسان الأرفـع وما من ملأ أعلى إلا بك مستعلى وما من ملأ أدنى إلا يتضرع إليك ويبتهل فهم بين مستغفر لـك

---

[229] الفتوحات المكية جـ 2 ص 71.

[230] الفتوحات المكية جـ 2 ص 67.

[231] انشاء الدوائر ص 1.

ومصل عليك وماك سلام يوصله من الحق تعالى إليك وكان السيد الحـق يـصلى عليـك كيـف بملائكته)[232].

وكل هذه المفاخر التى يسردها الامام الأكبر رضى الله عنه توضح شرف الإنسان علـى العالم الأعلى والأسفل وهذا الشرف أن منبعه واصله لمن كان الحق يصلى عليه، وهذا الـشرف الالهي للإنسان جهلته الملائكة واحتجت عندما لاحظت الثنائية التى يتكون منها الإنسان وعنـدما عرفت أن الإنسان خليفة الله في العالم ونظرت إلى التركيبة المختلفة المزجه، ابن عربـي يـسرد المحاورة مع الملائكة في شأن الخلافة يقول: (فقال الله عز وجل للملائكة إنى جاعل خليفة فلمـا سمعت الملائكة ما قاله الحق لها ورأت أنه مركب من أضداد متنافرة وأن روحـه يكـون علـى طبيعة مزاجه قالوا أأتجعل فيها من يفسد ويسفك الدماء غيره منهم على جانب الحق الالهي وقالوا عن أنفسهم بما تقتضيه نشأتهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس)[233].

وهذه المحاورة توضح أن الإنسان بالرغم من المكونات المتنافرة التي تركبت منها نشأته لأنه تتحكم فيه الثنائية ولكنه بالرغم من ذلك أنها مشرفه على الملائكه التى خلصت مـن النـور نشأتها ونحن اذا تدبرنا القبضة التى تصور منها جسد آدم نجد اختلاف أنواع التربـه. فطبيعـة العنصر فيه اختلاف أضف إلى ذلك طبيعة اختلاف الروح مع الجسد. وابن عربي يوضح تركيب هذه النشاة باختلاف مكوناتها قائلاً: (قبضة منها قبضة من سهلها وحزنها وأبيضها وأحمرها فظهر ذلك التعفن النفخ الالهى وسرى الروح الحيواني في اجزاء تلك الصورة)[234].

ومهما عبر عن شرف النشأة الإنسانية لو اختلفت المبررات لكن ترجع أصول الـشرف بأن خلق الله طينة آدم بيديه وخلقه على صورته وبهذه المميزات جعلت في الطينه البـشرية قـوة الهية تنزل كل حكم محله بالرغم من اختلاف المزاج والعنصر أما دور هذه القـوة فـي النـشأة الانسانية يوضحه: (فبالنفس الرحماني كانت حياة هذه النشأة وبالنفس الناطقـه علمـت وأدركـت

---

[232]) نفس المرجع ص 4.

[233]) عقلة المستوفز للشيخ محي الدين بن عربي مطبعة ليدن بمطبعة بريل ص 95 ، 1339هـ.

[234]) نفس المرجع نفس الصفحة.

وبالقوة المفكرة فصلت ما أجمل الحق فيها فنزلت الأشياء مراتبها وأعطت كل ذى حق حقه فيما هو من الطبيعة هو من ماء مهين وآدم من حمأ مسنون وصلصال من تراب وطين)[235].

كيف لا تعطى القوات كل ذى حق حقه وهى التى تجلت فيها الأسماء الألهية فتنوعت معرفتها بتنوع أسرار الأسماء الالهية لذاك صار الانسان خليفة في الأرض لاستيعابه لكل الأسرار الألهية الكامنة في الأسماء، فالأنسان لم ينل الخلافة إلا بزيادة معرفته، والإنسان في مستوى التفكير العادي يسيطر عليه وهم الضدية والمثليه فهى بحكم الصورة الطبيعية التى تكون محصورة في المحسوس من الصور ولا تتجلى له المعرفة الالهية إلا إذا انفك من وهم تصور الضد والمثل وهذا لا يكون إلا بالفناء التام والانغماس في الانوار الألهية المتجلية. فالانسان لا ينال الخلافه إلا بزيادة معرفته الألهية. فالصورة الالهية التشريفية عند الانسان والمباشرة الألهية مهد له تعين المراتب في الكون. وفي شأن ذلك يقول ابن عربي : (فهو عليم بما حكمه الحق بما علمه الحق من الاسماء الألهية والحكم بتعيين المراتب وإطلاق الأسماء على مسمياتها وهذا كله عن طريق الإشارة وليس على جهة التفسير فاعلم ذلك فأعطته النيابة والخلافة هاتين الصفتين الحقيقتين)[236].

وابن عربي يوضح تعظيم المولى عز وجل للجنس البشري لأنه خلقه لأجله لا لسواه فالإنسان حظى بمكانة سامية وشرف أعظم عند المولى عز وجل وابن عربي يصور مخاطبة المولى عز وجل للإنسان نوع من تحريك الوجدان نحو الجناب الالهى في قوله: (هل خلقت الدنيا الا من اجلك وخلقك الله سبحانه وتعالى من اجله فاوجدك له وأوجد الأشياء من أجلك وخلقتك من أجلى فيما خلقت من أجلك وقال الله تعالى في القرآن الكريم: "وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ما أريد منه من رزق ومماأريد أن يطعمون"[237])[238].

---

[235]) نفس المرجع ص 90 – 96.

[236]) عقلة المستوفذ ص 97.

[237]) سورة الذاريات الآية 56.

[238]) التدبيرات الالهية في إصلاح المملكة الانسانية للشيخ محي الدين بن عربي مطبعة ليدن ببريل ص 113.

إن الله شرف الإنسان بان خلقه لأجله وجعل العالم كله مسخراً له وجعله دليـل الله فـي الأرض وهذا لا يتحقق إلا إذا توفرت شروط القوة في الإنسان. وابن عربي يوضح هـذه القـوة قائلاً: (أعلم أن الفتوة مقام القوى ما خلق الله من الطبيعة أقوى من الهواء وخلق الانسان أقوى من الهواء اذ كان مؤمناً)[239].

ومن التقرير السابق يتضح لنا أن لهذه القوة شروط وشرطها الإيمان والايمان لا يتحصل إلا بتجلى بعض الصفات والأسماء الالهية من هنا يتضح لنا أن النوع البشري لا يقوى بالغذاء ولا الرياضة البدنية انما بالغذاء الروحى ورياضة المجاهدات حتى يقوى فيه التجليات الألهية.

فالكمال والشرف والقوه لا يكونوا إلا اذا قويت التجليات الالهية وتمكن الانـسان منهـا وتمكنت منه فكل انسان ينزل مرتبة على حسب استيعابه لهذه التجليات وابن عربي يوضح هـذه المراتب في قوله: (منهم من كلم الله واتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ومنه مـن فضله أن خلقه بيديه واسجد له الملائكة ومنهم من فضله بالخله ومنهم فضله بالصفوة هو اسرائيل يعقوب)[240].

فكل نبي يمثل نوع من البشرية ومعرفته عينة من المعارف الالهية وكـل مـنهم تـرجم معرفته للمولى عز وجل بخاصية ميزها الله به عليهم أفضل الصلاة والسلام ولكن معدن الشرف الكامل في النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة وظاهراً أما حقيقة أنه كان نبياً وآدم لـم يكـن وامـا ظاهرة أنه (كان قاب قوسين أو أدني) وان المولي عز وجل يصلى عليه، عليه أفـضل الـصلاة والسلام.

وابن عربي تناول مفهوم شرف النوع الإنساني وحصر مصدر الشرف فـي محـورين، محوراً على وجه الصوره التشريفية التى خلق الله بها آدم في آدم ويتمثل جميع أنـواع البـشرية وكان مرجعه قوله صلى الله عليه وسلم : (ان الله خلق آدم على صورته) اما المحور الثاني هـو مباشرة خلق الطينة الآدمية بيديه ثم تولى تعليمه بنفسه (علم آدم الأسماء كلها) وأتى سيدنا محمد

---

(239) الفتوحات الكية جـ 2 ص 50.

(240) الفتوحات المكية جـ 2 ص 61.

صلى الله عليه وسلم معرفة جوامع الكلم ثم هيأت الطينة الآدمية بأن تتقبـل معـارف التجليـات الإلهية لأنها تحتوى على طينة من أوتى جوامع الكلم فهي مشبعة بالمعارف النبوية لأنه كان نبيـاً قبل ظهور الطينة الآدمية فالشرف للبشرية على حسب تقبل المعارف الألهية لذا تشرفت الطينـة الآدمية لاحتوائها على الطينة المحمدية عليه أفضل الصلاة والسلام، فشرف آدم عليه السلام من شرف سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فالمشرف هو الله يعلم الجهر وما يخفى وشـرف سـيدنا محمد صلى الله عليه وسلم سواء خلقه أو لم يخلقه فهو في علمه موجود، ونحن اذ تـدبرنا فـي شرف آدم من أجل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نقف عاجزين أمام ضآلة علمنا الوضعي بأن آدم هو أول إنسان هذه هى حدود معرفتنا ولكن لنا أن نسلم بما أقرته السنة وأظهره الشرع.

المعرفة عند ابن عربي "في إطار النور المحمدي"

ابن عربي في تناوله لنظرية المعرفة يعتبر مدرسة خاصـة مـن مـدارس التـصوف ولتوضيح مدلول هذه النظرية لابد أولاً من توضيح مدلول ومصطلح المعرفـة عنـد الـصوفية باعتبار أن ابن عربي تعتبر ثقافته جزء من المعرفة الصوفية ومصطلح كلمـة معرفـة يعرفهـا الصوفية: (ما يسميه الصوفية معرفة هى نوع من الذوق لا دخل للعقل فيه، وهى شـهود القلـب الذى استضاء بنورانية الله)[241].

واذ كانت المعرفة عند الصوفية هى نوع من الذوق السؤال الذى يفرض نفسه مـا هـو الذوق ؟ وماذا يعنى به؟

فالذوق عند الصوفية يعنى به (نور عرفاني يقذفه الحق بتجلية في قلوب أوليائه يفرقـون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلو ذلك من كتاب أو غيره هو كالـشراب. وأول التجليـات الذوق ثم الشرب فاذا بلغ النهاية يسمى رياً)[242].

وأما المعرفة عند المفكرين الصوفيين يصورها ابن عربي في قوله : (ان علومنا غيـر مقتنصه من الألفاظ ولا من أفواه الرجال ولا من بطون الدفاتر والطروس بل علومنا من تجليـات

---

[241]) المعجم الصوفي ص 235.

[242]) نفس المرجع ص 100.

على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحاله الفناء بالوجود فتقوم المعاني مثلاً وغير مثل على حسب الحضرة التى يقع التنزل فيها)[243].

ومن هنا يمكننا أن نعرف مدلول المعرفة الذوقية، ولكن بأي وسيلة من وسائل هذه العلوم تحصل هذه المعرفة؟

وفي الثقافة الصوفية يكون سبيلها بطرق متنوعه ينبع منها علوم متفرعة وكل فرع يمدنا بمعرفة تضاف إلى حصيلة الفرع الآخر فتحصل معرفة كاملة ومن هذه العلوم والعلم الأعلى "هو العلم الألهي"[244] الذى يتمكن الانسان منه وينال المعرفة الكاملة. ومن هذا العلم يتفرع علمان علم الظاهر وعلم الباطن أما علم الباطن يعرفه الصوفية: (هو علم أعمال الباطن التـى هـى علـى الجارحة الباطنة وهى القلب قال تعالى: "ولو ردوه إلى الرسول وإلى أُولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم"[245] والعلم المستنبط هو علم الباطن علم أهل التصوف، لأنه لهم مستنبطات من القرآن والحديث ويسمونه أيضاً علم الحقائق، وعلم الاشارة، وعلم القلوب، وعلم المعارف، وعلـم الأسرار)[246].

وأما علم الظاهر فهو متعلق بعلم الباطن لأنه ظاهره ولانهما صـفة لموصـوف واحـد ويعرفه أهل التصوف: (هو علم الأعمال الظاهرة التى هى على الجوارح الظاهرة والعلم ظاهر وباطن وحديث الرسول ظاهر وباطن ولا يستغنى الظاهر على الباطن ولا الباطن على الظـاهر وعلم الشريعة معنى واحد يجمع معنيين الرواية والدراية. لان العلم متى ما كان في القلب فهـو باطن إلى أن يجرى ويظهر على اللسان فهو ظاهر)[247].

---

[243] كتاب المسائل للشيخ محي الدين بن عربي ط1 مطبعة جمعية دائرة المعارف الثعمانية حيدر آباد سنة 1948م ص 706.

[244] المعجم الصوفي ص 187.

[245] سورة النساء الآية 83.

[246] المعجم الصوفي ص 178-179.

[247] نفس المرجع ص 179.

أما العلم الذي هو أعمق عند الصوفية هو العلم الذي يسمونه العلم اللدنى ويعرفونه: (هو العلم الذي يتعلمه العبد من الله من غير واسطه ملك أو نبي، بالمشافهه والمشاهدة كالعلم الذى كان للخضر عليه السلام وقال تعالى: (علمناه من لدنا علماً)[248] وقيل العلم اللدني هو المعرفة بـذات الله تعالى وصفاته يقيناً من مشاهدة وذوق ببصائر القلوب)[249].

ولكن هل هذا العلم يهبط على كل قلب؟ إن الصوفية يرون أن القلب اذا تجلى بالرياضات والمجاهدات يكون محلاً لتجلى هذه المعرفة وابن عربي يوضح الأسباب الجالبة لهذا العلـم فـي قوله: (فمالك يا أخى تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات التى شـرعها رسول الله صلى الله عليه وسلم فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: "عبداً من عبادنا اتينـاه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً)[250].

كما تفرد الصوفية بتبحرهم في العلم اللدني أيضاً هنالك علم آخر تفرد به الصوفية هـو علم عميق دقيق في المعرفة هو علم الاشارة يقول فيه الصوفية: (انما قيـل علـم الاشـارة لان مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن التعبير عنها علـى التحقـق بـل تعلـم بالمنـازل والمواجيد ولا يعرفها الا النازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت جبريل عن علم الباطن. فقال سألت الله عز وجل عن علم الباطن فقال: هو سر مـن سرى، أجعله في قلب عبدى لا يقف عليه أحد من خلقي)[251].

وهنالك وسيلة أخري يتوصل بها الصوفي إلى المعرفة الذوقية هي الفراسـة ويعرفهـا الصوفية: (مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب وهى من مقام الإيمان، قال رسول الله صـلى الله عليـه وسلم "اتقو فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله"[252]) أما الالهام الذي يفيض بأنواع المعارف مـن

---

[248]) سورة الكهف الآية 65.

[249]) المعجم الصوفي ص 140.

[250]) رسائل الشيخ ابن عربي دار احياء التراث العربي بيروت لبنان.

[251]) المعجم الصوفي ص 195.

[252]) نفس المرجع ص 191.

المولى عز وجل على العبد يعرفه الصوفيه (ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة وهو حجة عند الصوفية وليس بحجة عند العلماء)[253].

وأن المعرفة التى يتكلم بها ابن عربي فإنها لم تخرج من دائرة هذه العلوم التى ذكرتهـا فهى معرفة لها باطن وظاهر مستقيه من علم لدني وعبر عنها بطريقة اشارية وتملؤها الفراسـة فهى معرفة إلهامية في المقام الأول. لقد صور الدارسين في منهج ابن عربي معرفته على النحو التالى: (ولم يكن ابن عربي يصدر في كتبه عن روية، ولكنه بتعبيره كان ينفث عن روعه على يد ملك الالهام: من إملاء الهي وإلقاء رباني، بحكم الارث للانبياء والتبعية لهم وليس بحكم الاستقلال انما هي فيوض الهية)[254].

يتناول ابن عربي نظرية المعرفة تناول عرفانياً يعتمد فيه على الذوق والكـشف الالهـي ويرى أن العقل قاصراً في معرفته لادراك الالهامات الربانية التى منها تتولد المعرفـة الالهيـة. فالعقل له حد يقف فيه من حيث هو مفكر ولكنه يمكن أن يتقبل بعض الحقائق التـى تمليهاعليـه الاشراقات النورانية.

وابن عربي يفرق بين امكانية المعرفة التى تأتي عن طريق العقل والتى تأتي عن طريق الإيمان في قوله: (للعقل نور وللإيمان نور فنور العقل يصل إلى المعرفة ووجود الله تعالى، كونه قادراً عالماً مريداً إلىغير ذلك وما يجب للالوهية وما يجوز عليها وما يستحيل ونـور الايمـان يعرف ذات الحق وما وصف نفسه به مما يقضى التشبيه والتنزيه فيأخذها مشاهدة وهـذه درجـة الأولياء والانبياء)[255].

وهذا هو الفرق بين معرفة نور العقل ونور الإيمان والاخيرة اشمل ويـرى أن المعـاني التى تؤدى إلى المعرفة تكون كامنة في النفس وليست مكتسبة بالنظر الفكرى. وهذه المعرفـة لا يمكن التوصل إليها إلا بالتعلق بالجناب الالهي. والمعرفة الحق هى التى تحصل من معرفة النفس

---

[253]) نفس المرجع ص 30.

[254]) نفس المرجع نفس الصفحة.

[255]) كتاب المسائل لابن عربي ط1 بمطبعة جميعة دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد ص 1948.

وهي التى توصل العبد إلى معرفة الرب يفسرها ابن عربي في قوله: (والمعرفة هى التى تحصل للعبد من نفسه في قوله عليه السلام "من عرف نفسه عرف ربه"[256])[257].

والحقيقة المحمدية وفق التصور الصوفي باعتبارها النفس الناطقة لهذا الكـون والـنفس الناطقة من كل إنسان لها تعلق بالنفس الناطقة المحمدية. فمعرفتك لنفسك بحكم تعلقهـا بـالنفس الناطقة تعرف ربك.

أما التعلق بالجانب الالهي هو العلم بالله الموصل إلى المعرفة الكلية، وابن عربي يوضح دور هذا التعلق في ترقية المعرفة الالهية عند الإنسان في قوله (لما كانت العلوم تعلـو وتتـضح بحسب المعلوم لذلك تعلقت الهمم بالعلوم الشريفة العالية التى اذا اتصف بها انسان زكـت نفـسه وعظمت مرتبته وأعلاها مرتبة العلم بالله وأعلى الطرق إلى العلم بالله علم التجليات ودونها علـم النظر)[258].

والعلم الالهي الذي ذكرته سابقاً هو أعلى أنواع العلم ولكن لا يتحصل هذا العلم بـالنظر بل بالتجلى الالهي والتجلى يعرفه ابن عربي قائلاً : (التجلى عبارة عن ظهوره لما تجلى له فـي المجلى وهو الاسم الظاهر)[259]، ولقد خلق الله سبحانه وتعالى النفس الانـسانية بحكـم النـشاة وتعليمها من غير واسطه متهيئة لهذا التجلى، وابن عربي يصور أن النفس الإنسانية لهـا ظـاهر وباطن وكل جانب معرفته الخاصة به (ان الله جعل كل شئ ونفس الانسان مـن جملـة الاشـياء ظاهر وباطن فهى تدرك بالظاهر أموراً تسمى عينياً وتدرك بالباطن أموراً تسمى علماً من تجلى له من أي عالم كان عالم الغيب أو الشهادة انما هو الاسم الظاهر أما الاسم الباطن فمن حقيقة هذه التسمية لا يقع فيه تجلى أبداً)[260].

---

256) الحديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه) كشف الخفاء ومزيل الالباس اسماعيل بن محمد العجلوني جـ2 ص 262 حديث رقم 2532، دمشق مكتبة الغزالى بيروت مؤسسة مناهل العرفان.

257) الفتوحات المكية جـ 1 ص 63.

258) الفتوحات المكية جـ 1 ص 166.

259) نفس المرجع نفس الصفحة

260) نفس المرجع نفس الصفحة.

وهنا يتضح لنا تفسير الصوفية للعلم الظاهر والباطن ان صفة التجلى على الإنسان تكون بالأسماء الألهية لأنه صلى الله عليه وسلم جامع لمعرفة الأسماء في الأزل فكان فيض معرفته منها واك لانسان نصيب من التجلى ولكن معرفة هذا التجلى على حسب قوة القابلية وجلاء مرآة القلب واستعداد الإنسان لمعرفة هذا التجلى، وابن عربي يوضح تنوع الاستعداد والقابلية في معرفة الفيض الالهي في قوله: (صاحب كل علم من علوم الأكوان وغير الأكوان أن تقع له الزيادة في نفسه من علمه الذى هو بصدده وأهل هذه الطريقة يعلمون أن هذه الزيادة كانت من ذلك التجلى الالهي)[261].

وغير العارفين يصفهم في زيادتهم قائلاً:

(يحسون بالزيادة وينسبون ذلك لأفكارهم)[262]

وفريق آخر يصفه ابن عربي في معرفته قائلاً:

(يجدون الزيادة ولا يعلمون أنهم استزادوا)[263].

ان الذين قلبهم وسعه يعرفون المدد الرباني والذين حجبو بستائر العقل ينسبون معرفتهم إليه. أما الذين على فطرتهم الأولى هم لا يعرفون زيادتهم، والمعرفة التى تتولد عن طريق التجلى تأتي على حسب قوة درجة الاستعداد وابن عربي يقسمها الى درجات يذكرها

(الدرجة الأولى الاسلام هو الانقياد وآخر درجة الفناء في العروج والبقاء في الخروج وبينهما ما بقي هو الايمان والاحسان والعلم والتقديس والتنزيه والغنى والفقر والذله والعزة والتلوين والتمكين)[264].

وفي تقسيم المعرفة للدرجات نجد الحس الصوفي ظاهر فهو يسند معرفته للمجاهدات والاشراقات الالهية فهي معرفة لانتوصل عليها الا عن طريق الذوق لأنها تتولد نتيجة تجربة فردية للمرور بهذه الدرجات.

---

[261] نفس المرجع ص 167.

[262] نفس المرجع نفس الصفحة.

[263] الفتوحات المكية جـ 1 ص 167.

[264] نفس المرجع نفس الصفحة.

فالروح العامة لفلسفة هذه النظرية عنده هى روح التصوف فابن عربـي نفـسه يعتبـر مدرسة من مدارس التصوف لها الهاماتها وتلويحاتها الخاصة في تناول كل قضية فـي الاطـار الصوفي.

والانسان بالرغم من كثافته المادية لكنه يحظى بالتجلى الالهي فالكثافة لا تقف عائق لـه لقد تجلى الله لسيدنا موسى وهو بشر وتجلى لآدم. وتجلية لآدم يذكره ابن عربي:

(أن الله تجلى لآدم عليه السلام ويداه مقبوضتان فقال ياآدم اختر أيهما شئت فقال اخترت يعنى ربي وكلتا يدى ربي يمنى مباركة)[265].

وابن عربي يفسر سر تجلى الله لسيدنا آدم يقول:

(جعلنا في صورته مثل الذر فما فعل فيما تقدمه من المخلوقات ثـم قـبض علـى تلـك الصورة المعينة في ظهر آدم وآدم لا يعرف ما يحوى)[266].

ونحن لنا نصيب من هذا التجلى وهذا رصيد وافر وقديم من الأنوار الالهيـة يهيؤنـا ان نتعرف على المعرفة التى تكون عن طريق التجلى النوراني الالهي والتجلى الالهى لا يكـون إلا للعبد الطالب مولاه مجتهد في معرفته متأدب له.

ونحن اذ تدبرنا قول السيدة عائشة رضى الله عنها عندما سئلت عن أخلاق النبـي كمـا أوردها ابن عربي:

(سئلت عائشة رضى الله عنها عن خلق الرسول صلى الله عليه وسلم فقالت رضـى الله عنها كان خلقه القرآن ثم تلت قوله تعالى: "انك لعلى خلق عظيم"[267].

ونحن اذ أردنا أن نضع انموذج لهذه المعرفة لا يناسب هذا المكان إلا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لأن أخلاقه تطابق القرآن فمقامه عظيم وجوهر المعرفة الالهية تحقق عند الرسول صلى الله عليه وسلم، هذه المعرفة الأولية التى حصلت لسيدنا محمد صلى الله عليه وسـلم كـان

---

[265] نفس المرجع ص 12.

[266] الفتوحات المكية جـ 2 ص 12.

[267] نفس المرجع ص 12.

لسيدنا آدم حظاً وافراً منها وفي حقيقة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تتمثـل مجمـوع حقـائق البشرية.

وابن عربي تناول الاولية الحاصلة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لكـى يبـين خـط الوراثة الحاصلة لآدم وابناءه من بعده من المعرفة الالهية الكامنة في الحقيقة المحمدية قائلاً:

(أول روح انساني وجد روح محمد وأول جسم انساني وجد جسم آدم للوراثة حظ وافر من الرسالة)[268].

وان الله كما تولى خلقه بيديه فانه يتولى معرفته بنفسه، ولكن المعرفة التى تهبط مباشرة من الله لها شروطها وهى تقوى الله والتأدب مع المعلم لأن الملائكة سجدت لآدم شكر لله لأنها تعلمت منه اسماء جهلتها فهذا نوع من التربية والادب. أما شرط التقوى يوضحه ابن عربي: (اتقوا الله يعلمكم الله هذا هو خط الوراثة من النبوة ان يتولى الله تعليم المتلقي)[269].

فالتقوى هى مفتاح سر المعارف الالهية التى تفيض من الحقيقة المحمديـة علـى بقيـة البشرية، وابن عربي يقسم هذه المعرفة على حسب أقوال الـصحابة. فتعريـف كـل صـحابي للمعرفة التى يتذوقها يبين بها مراتب المعرفة ويذكر قولهم: (قال الصديق رضى الله عنه ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله وقال الفاروق مارأيت شيئاً إلا رأيت الله معه وروى عن عثمان رضى الله عنه ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله بعده)[270].

وكل معرفة من هذه المعارف تفوق التى تليها في علو المرتبة على حسب المحل الـذى حلت فيه ومقدرته على تقبل التجليات الالهية ومن فلسفة الصوفية ان الهدف من بحثهم لكى يصلوا إلى الحقيقة يكونوا دوماً في طول رحلتهم مشتاقين إليها وهى الحقيقة الالهية وأن المعرفة الالهيـة قديمة ومعرفتنا بها قديمة أيضاً من ذلك التجلى القديم لآدم ووضعت فيه صورنا، وابـن عربـي

---

[268]) نفس المرجع ص 50.

[269]) الفتوحات المكية جـ 2 ص 51.

[270]) كتاب الاعلام باشارات أهل الالهام لمحى الدين ابن عربي ط 1 بمطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد 1363هـ ص .

يشرح ذلك الجزء القديم من المعرفة المتعلق بنا في قوله: (اذ العلم المتعلق ازلاً بالحـادث انمـا حصل ولم يزل حاصل بالصورة الموجودة القديمة التىخلق الانسان عليها في العالم)[271].

فالمعرفة الأزلية وان كانت غيبية ولكن كل اسم الهى أوصفة تتجلى في جزء مـن هـذا الكون اذ تجمعت الاجزاء تكاملت صوره المعرفة فابن عربي يرسم لنـا صـورة متكاملـة مـن الاجزاء حتى تتوحد صورة المعرفة في دواخلنا ... (فاعلم ليس من شروط تعلق العلم بـالمعلوم عند الادراك ان تكون أشخاص ذلك الجنس موجودة في أعيانها ولكن من شروطها أن يكون منها موجود واحد أو اجزاء في موجودات متفرقة بجمعها يظهر موجود آخر فنعلمه)[272].

وفلسفة ابن عربي دائماً يجعل من الكثرة وحدة وهو دائماً ينشد الوترية في كـل منـاحي الحياة في مفهوم الانسان الكامل وفي معرفته لانه يرى في هذا الكون وحده في أجـزاء متفرقـة والتفرق لا يعنى عنده الاختلاف بل يعنى التنوع.

ومعرفة المولى عز وجل كامنة في النفس لأنه تعرف علينا في الأزل في شأن ذلك يقول ابن عربي:

(لما خلقت الخلق فقال كنت كنزاً مخفياً[273] لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلـق وتعرفت إليها فعرفوني)[274].

ان الإنسان عرف ربه لخصوصيته له فأوجب له العناية الكلية لذلك صحت له الخلافـة وحمل الأمانة لالهية، ومعرفة الله في الانسان محلها القلب لأن القلب هو الجزء الوحيد في العالم الذي يسع المولى عز وجل، وابن عربي يوضح كيفية جلاء هذا القلب حتى تنعكس فيه الـصور الالهية ويعرف هذا الكنز في شأن ذلك يقول: (فيعمد الإنسان إلى مرآة قلبه فيجلوها مـن صـدأ

---

[271]) كتاب انشاء الدوائر ص 7.

[272]) نفس المرجع ص 13-14.

[273]) الحديث "كنت كنزاً مخفياً" الاسرار المرفوعه، على القارى ص 274 بيروت مؤسسة الرسالة.

[274]) كتاب عقله المستوفذ ص 48.

الاغبار ويميط عنها كل حجاب يحجبها عن تجلى صور المعقولات والمغيبات بأنواع الرياضـات والمجاهدات اذا صفت وتجلت تجلى فيها كل ما يقابلها)[275].

والمعرفة الصوفية لا تتولد بالمنطق انما آلة توليدها هى المجاهدات الروحية فالعبادة هى الآله التى توصلهم إلى المعرفة الحقيقية وابن عربي يستعمل الاسلوب الأدبي في مخاطبة وجداننا حتي تتحرك دواخلنا لكى نصل إلى هذه المعرفة، يقول مخاطباً:

(فافترش ايها الطالب الحبيب بساط التسليم وأخرج بالحرية عن رق الانكار واقعد علـى كرسى الفكر وافرغ عليك حلة المجاهدة واجعل رأسك تاج الموافقة والمساعدة)[276].

وهو يعنى أيها الانسان عندما تخرج من عوائق طباعك وتتحلى بالمجاهـدات الروحيـة يكون ثمرتك المعرفة الالهية وهى نصيب من المولى عز وجل يهدية إلى عبده، ولا توجد المعرفة الالهية إلا بالتجلى الألهي وتهيئة المكان من المولىعز وجل لأنها نور يقذف في قلب العبد، وابن عربي يشرح كيفية حصول هذه المعرفة للقلب قائلاً:

(فان لله تعالى نورين نوراً يهدى به ونور يهدى إليه وله في القلب عينان عين بـصيرة وهى علم اليقين والعين الأخري هي عين اليقين فعين البصيرة تنظر بالنور الذي يهدى به وعـين اليقين تنظر بالنور الذي يهدى إليه)[277].

فهذه المعرفة الاشراقية التى يشرق بها المولى عز وجل على قلب المؤمن فـي عـرف الصوفية انها نتيجة تلاقي النور الهابط من المولى عز وجل والنور المنطبع أصـلاً فـي الـنفس الانسانية، وابن عربي يوضح دور نور العقل والإيمان في قوله:

(للعقل نور يدرك به أموراً مخصوصه وللإيمان نور يدرك كل شئ ما لم يقـع مـانع، فبنور العقل تصل إلى معرفة الالوهه وما يجب لها وبنور الايمان يدرك العقل معرفة الذات ومـا ينسب الحق اليه من نعوت)[278].

---

[275]) نفس المرجع ص 116.

[276]) التدبيرات الألهية ص 231.

[277]) التدبيرات الالهية ص 231.

ومن هنا يتضح لنا أن العقل ليس عاجزاً تماماً عن معرفة المعرفة لكن للعقل حداً يقـف فيه من حيث هو مفكر لذا فان معرفته تكون محدودة، وللعقل دور في المعرفة ويتقبلها على حسب امكانيته وابن عربي يوضح دور العقل قائلاً:

(ان هذه المعرفة التي يهبها الله لمن يشاء من عبادة لا يستقل بادراكها لكن لا يقوم عليها دليل و برهان لأنها وراء طور مدارك العقل ثم هذه الأوصاف الذاتية لا يمكن العبارة عنها لأنها خارجة من التمثيل والقياس)[279].

ودور العقل في المعرفة الاشراقية وفق النسق المعرفي للصوفية التسليم لمثل هذه الحقائق لأنها وهب من الله تتعدى عالم الحواس فالآه الوحيدة لاكتسابها هنا هو التـذوق هـذه هىحجـة الصوفية في غموض تعابيرهم، ولكن قديتساءل متسائل ما الذي يميز المعرفة الذوقية من غيرهـا من المعارف؟ ما الذي يعنونه تحديداً عندما يصفون هذه أو تلك معرفة ذوقية؟

لكن الارث الصوفي لقد وضح تصور وتعريف "للذوق" كا ذكرته سابقاً ويرونهـا انهـا معرفة تأتى عن طريق المجاهدات وتتعلق بالجانب الالهي.

ولربما يعترض معترض بحجة ان هناك معرفة عقلية أو معرفة تجريبية يمكـن التأكـد منها، فالي اي مدى يمكن التأكد من المعرفة الذوقية؟ على حسب منطق الصوفية في هذه المعارف فالعقلية والتجريبية تتعلق بالحقائق الميتافيزيقية بالأخص التى تتعلق بالجانب الالهي لـذلك فلـيس نحن مجبرون بالتسليم بها ولا يمكن أن نرفضها بإعتبار لها دوراً عظيماً في المعرفة بالذات داخل إطار الإرث الصوفى، على حسب تقييم الارث الصوفى لنظرية المعرفة بصفة عامة.

والإنسان خلق مهيئاً لمعرفة وتقبل الأنوار بتلقى الرقائق الخلقيه للمعرفـة الألهيـة مـن الرقائق الحقيه، وعنده لقد لعب مفهوم الرقائق كوسائل ربط بين الحق والمخلـوق دوراً كبيـراً يمثلن شئ اشبه بنظرية الفيض عند الفلاسفة وابن عربي في شأن مفهوم القائق يقول.

---

[278]) الفتوحات المكية جـ3 ص 125.

[279]) المرجع السابق ص 128.

(فالحق له تسعة افلاك للالقاء والإنسان له تسعة افلاك لتلقى فتمتد من كل حقيقـة مـن التسعة الحقيه رقائق إلى التسعة الخلقيه وتنعطف من التسعة الخلقيه رقائق إلى التسعة الحقية)[280] وفكرة انعطاف القاق الخلقيه على الرقائق الحقيه ما هو غلا استيعاب المعرفة الربانية المتجليـة في العناصر الإنسانية. ويعرف الصوفي الرقيقة بأنها (المدد الواصل من الحق إلى العبـد ويقـال رقيقة النزول، والوسيلة التى يتقرب بها العبد إلى الحقيقة من العلوم والاعمال والأخـلاق الـسنية والمقامات الرفيعة يقال لها رقيقة الارتقاء)[281].

ابن عربي بعد أن وضح لنا الرقائق ما بين الله والإنسان يوضح لنا الرقائق التى أودعها ما بين الإنسان والعالم حتى تكتم صورة التجليات الالهية.

(ان الله أودع العالم كله في الأفلاك وجعل الإنسان مجموع رقـائق العـالم كلـه فمـن الإنسان إلى كل شئ في العالم رقيقة ممتدة من تلك الرقيقة يكون ذلك الشئ في الإنسان مـا أودع الله عند ذلك الشئ من أمور التى امنه الله عليها ليؤديها إلى هذا الإنسان وبتلك الرقيقـه يحـرك الإنسان ذلك الشئ لما يريده فما من شئ في العالم الا وله أثر في الإنسان للإنسان أثر فيه فكـان لهذا الكشف هذه الرقائق معرفتها مثل اشعة النور)[282].

وفكرة الرقائق النورانية التى يبرهن بها ابن عربي على المعرفة الالهية هى التى مكنتـه من التحدث عن معرفته في إطار النور المحمدي لانه على حسب الارث الصوفي وتصويره لمثل هذه القضية فان أول التجليات تكون على الحقيقة المحمدية.

فالمعرفة التى تمدنا بها الرقائق فهى معرفة الهية وكل رقيقة تمد علـى حـسب الـصفة الالهية التى تتصف بها، وابن عربي يوضح كيفية المعرفة التى تكون من الرقائق وتاثيرها على المحل الذي تمده هذه الرقيقة (اعلم اذ كان العارف يمده من الملأ الأعلى روح من هـذه الأرواح

---

280) الفتوحات المكية جـ 1 ص 157.

281) المعجم الصوفي، ص 85.

282) الفتوحات المكية جـ 1 ص 54.

الآمره التى لها التقدم على غيرها كإسرافيل واسماعيل وجبريل وأمثالهم فان العارف يكون أثـره في العالم العلوى والعالم السفلى بقدر مرتبة تلك الروح)[283].

ومن هنا يتضح لنا أن التجلى يكون بصفة الرقيقة المتجلية على العـارف وتكـون لـه صلاحيات تلك الرقيقة ويكون مقامه ابراهيمي اذ كانت الرقيقة من سيدنا إبراهيم ويكون محمـدى اذ كانت الرقيقة من سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

فالمعرفة عند ابن عربي هى معرفة ذات طابع صوفى منبعها الالهام ولكنه لا ينكر العقل فيها بل جعله متقبلاً مع الحد من قدرته في إطار هذه المعرفة. وجعل فكرة الرقـائق الناسـوتيه والحقائق الألهية بمثابة حبال ربط أو اشعة نورانية تنسج العالم كله في كتلة واحدة.

لقد بنى أساس رؤيته لهذه المعرفة ذات المنحى الصوفى أولاً أن جعل منبعها من تعلـيم الأسماء الالهية، وتجلى الله لآدم ثم انطباع الصفات الالهية التى انطبعت عندما باشر المولى عز وجل خلقنا بيديه، اما كيفية اكتساب هذه المعرفة عند ابن عربي عن طريـق الالهـام والكـشف والتجليات الالهية وكلها من وسائل العلم اللدني ثم يوضح أن مصدر هذه المعرفـة منحـدر مـن الأنوار المحمدية بحيث أنه يرى أن أول روح هو روح سيدنا محمد صلى الله عليه وسـلم وأول جسم هو جسم سيدنا آدم عليه السلام ولكن سبب معرفة آدم هو الحظ الوراثي من علم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

اذن المعرفة عند ابن عربي تتمثل في ثلاث نقاط التجلى والتعليم الالهي لآدم وهذا الحظ القديم نصيبه يوجد في كل إنسان يمكنه أن يتمكن منه بالمجاهدات، النقطة الثانيـة هـى مباشـرة المولى عز وجل لطينة آدم ثم أن روحه هى فيض من روح من أوتى جوامع الكلم.

---

(283) نفس المرجع السابق ص 157.

الفصل الثالث

أما اسمه على حسب ما تتفق عليه المصادر هو "عبدالكريم بن إبراهيم بن عبدالكريم بن خليفة بن أحمد بن محمود وكنيته قطب الدين ويلقبه بعضهم بالجيلانى أو الكيلانـى نـسبه إلـى جيلان"[284].

أما مولده "اتفق جولد شبهر مع حاجى خليفه على أن الجيلي ولد سنة 767هـ على حين يرى بروكلمان أنه ولد سنة 777هـ"[285].

ولكن التاريخ الأول هو الصحيح ففى الترجمه الذاتية التى قدمها لنا الجيلـي نفـسه فـي قصيدة النادرات يذكر فيها أنه ولد في أول محرم 767هجرية قائلاً:

ففي أول الشهر المحرم حرمه ظهوري وبالسعد العطارد طالع

لستين من سبع على سبعمائة من الهجرة الغراء سقتنى المراضع[286]

ولكن الأخبار اضطربت فيما يتعلق بوفاة الجيلي أشد الاضطراب ويذكر المؤرخون فـي كتبهم:

(وينقل صاحب كتاب الصوفيه والفقهاء في اليمن عن مخطوط الأهـدل عنوانـه "تحفـة الزمن بذكر سادات اليمن" ان الجيلي من الوافدين على اليمن وأنه تـوفي بمدينـة زبيـد سـنة 826هـ[287])، أما شخصيته لقد كان من الشخصيات القلقة التى تطلبت الترحال ليس للنزهه بـل بحثا عن المزيد من التجارب الروحيه التى تعمق التجربه الدينية.

---

284) الفكر الصوفى بين عبدالكريم الجيلى وكبار الصوفية، يوسف زيدان –ط 2 دار الأمين 1998م ص 2.

285) نفس المرجع ص 27.

286) النادرات العينيه لعبد الكريم الجيلى مع شرح النابلسى، يوسف زيدان ط1 1999م دار الأمين ص 12.

287) الفكر الصوفى مرجع سابق ص 28.

"كان الجيلي في بدايته قلقاً لا يفتأ يرحل من أرض إلى أرض هو يرمى كل قصده نحـو الذات الالهية .. متوحداً بما ناله من كمالات، متفرداً فيما وصل إليه من مقامات يرى فـي نفـسه أوحد أهل زمانه ويقول:

قطبى يدور على روحى   فلك تدور به الغرائب

رمزى الذى لى في الهوى   أعيا قراءة كل كاتب[288]

واما ثقافته فهو رجل واسع الثقافة محيط بمعارف عصره وما ذكره دارسيه عنـه (فهـو يكتب أول مؤلفاته الكهف والرقيم عن طريق علماء الحروف كا يتحـدث عـن حقيقـة الحقـائق باستفاضه على حساب الجمل"[289].

هى شكل من أشكال العلوم في عصره ليس لها وجود ظاهر الآن كما نجد أن مصطلحات الفكر اليوناني تبدو ملامحها واضحه في ثقافة الجيلي كما ذكر دارسيه

"يبدو الجيلى ملماً بالتراث اليوناني فهو يستخدم في كتبه مصطلحات من الفلسفة اليونانية كالهيولى والاستقصات والعقل الأول والعقل الكلى"[290].

والجيلي في استيعابه للفلسفة اليونانيه لقد شكلها بثوب جديد فكانت المعـارف والأفكـار اليونانيه لديه ليست بالمعنى المألوف عند اليونان بل عنده اشارات ورموز يفسرها علـى حـسب ثقافته الصوفيه ذات المرجعية الإسلامية.

"نجد أن المصطلحات اليونانيه عند الجيلى ومعاصريه بمعنى آخر غير المعنى الذى قصد إليه فلاسفة اليونان والامر نفسه بالنسبة لهؤلاء الفلاسفه فافلاطون عنـد الجيلـى لـيس المفكـر السياسى الذى كتب كتاب "الجمهورية" أو الفيلسوف المثالى الذى كتب المأدبه أو شيئاً مـن هـذا القبيل انه افلاطون الالهى هو قطب الزمان وأوحد الأوان في جبل يـسمى درانـود، وارسـطو

---

[288]) الفكر الصوفى مرجع سابق ص 31.

[289]) نفس المرجع نفس الصفحة

[290]) نفس المرجع نفس الصفحة.

والاسكندر عنده أبطال لقصص صوفيه رمزيه يشربون من ماء الحياه ويتلقون العلم الباطنى من الخضر"[291].

وبعد أن تعرفنا علىثقافته الشامله لابد من التعرف على بعض من بذروا فيه بذور هذه الثقافة الصوفيه وأيقظو فيه وعى الأفكار الفلسفية السائده في عصره على سبيل الذكر وليس الحصر منهم الجبرتى وله باع طويل في تكوين ثقافة الجيلى. كما ذكرت بعض المصادر

(وفي زبيد اليمن إلتقى الجيلى بالشيخ اسماعيل الجبرتى فاتخذه شيخاً ولازمه ورأى فيه استاذ الدنيا وشرف الدين)[292].

ولقد تشرب الجيلى بالفكر الصوفى وأحب مدينه زبيد لان المناخ الصوفى الذى كان آن ذاك من اسباب محبته لزبيد لأنه اتبع مدرسة الشيخ الجبرتى "وفي مدرسة الجبرتى عاش الجيلى وعرف كواحد من اتباع هذه المدرسه الصوفيه بل قد اعتبره الأهدل من ندماء الشيخ الجبرتى)[293].

ومدرسه الجبرتى لها باع طويل في نشر الثقافه الصوفيه ولها حظ وافر من احترام الحكام لها (لما كان للشيخ الجبرتى من سلطة واسعة وتقرب واحترام الحكام له وخاصة سلاطين بنى رسول)[294]. والمستفاد من ميل رجال السلطة لرجل الدين الجبرتى أن ذاك توفر له الحمايه وتساعد على انتشار مذهبه.

ومن هنا نستطيع القول أن ثقافة الجيلى ذات شقين. الشق الأغريقي لكنه ليس عنده بالفهم السائد بل بفهم صوفى و مرجعيه إسلاميه من جهة والبعد الإسلامي في شكله الصوفى من جهة أخرى نسبة لتهيئة هذا المناخ الصوفى، استوى عوده ووضحت فكرته في التصوف وكان من ثمرة هذه التجارب العميقة العديدة كتابه الانسان الكامل الذى يعد دستوراً عند الصوفيه في تصور

---

[291]) نفس المرجع ص 34.

[292]) الفكر الصوفى مرجع سابق ص 46.

[293]) نفس المرجع ص 58.

[294]) نفس المرجع ص 49.

الوحده في الوجود وازلية النور المحمدي بإعتبار أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو الإنسان الكامل الذي يمثل مجموع العالم.

ومما لا ريب فيه أن مفهوم النور المحمدى نفسه كما رأينا وكما سنرى قد أثار العديد من التساؤلات أو بلغة مباشرة ما الذى يعنيه هذا التعبير تحديداً؟.. تتفاوت الاجابات على هذا الـسؤال بتفاوت مواقف الناس وتصوراتهم حول ماهيه التجربه الدينيه الصوفيه التى خاضوها.

فان للصوفيه تأويلاتهم الخاصه للمفاهيم بالرغم من الثقافات الأخـرى لعبـت دوراً فـي وعيهم الفكري ولكن ما أخذو منها إلا ما يلائم روح الثقافة الإسلامية. فرغم كل شئ فان رؤيتهم لتلك المفاهيم هى شكل من أشكال التجارب الدينيه ذات الطابع الصوفى. لذا نجد من يقول لـيس من الحق في شئ أن نحكم على أقوالهم وفقاً للتفسيرات المألوفـه، بمعنـى أن لهـم وضـعيتهم الخاصه، وهنالك من يدافع عن هذه الرؤيه الصوفيه قائلاً بأنها شكل من أشكال التجارب الجماليه للوجود و يستندون في ذلك على أن كثير من المتصوفه يلجأون إلـى الخطـاب الـشعرى لنقـل تجاربهم الخاصة.

ومهما يكن من الأمر فان لتلك التجارب أهميتها الخاصة كجزء أساسـى أو مكـون لـه مكانته الواضحة في إطار الخطاب الإسلامي وعلى الأقل هى جزء من الثقافه الإسلاميه. ولكـن ثمة جدال في الحكم على محتوى تلك التجارب هل هى تعبر عن حقائق موضوعيه أما عن معرفة ميتافيزيقيه؟

إن المتصوفه في وصفهم لتلك الحالات كثيراً ما سيتندون على تميـز هـام فـي إطـار النصوص المقدسة هو ذاك المعنى الخاص بالمعنى الباطن من جهة والمعنى الظاهر مـن جهـة أخرى، وهو تميز لا يقف في حدود المتصوفه بل نجده كذاك لدا بعض الفلاسفة الإسلاميين مثـل ابن رشد الذى قسم الناس إلى مراتب في كتابه فصل المقال يقول:

"ان طباع الناس متفاوته في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومـنهم مـن يـصدق بالأقاويل الجدليه، ومنهم من يصدق بالأقاويل والخطابه"[295].

وفقاً لتباين طباع الناس لقد قسم ابن رشد الناس إلى مراتب على حسب كيفية اسـتيعابهم للحكمة والمعرفة مستنداً على طرق الدعوة الثلاث التى وردت في الآية (أدع إلـى سـبيل ربـك بالحكمة والموعظة الحسنه، وجادلهم بالتى هى أحسن)[296]، ومن هنا أشار ابن رشد إلى ضرورة التأويل ويعرفه (هو إخراج دلاله اللفظ من الدلاله الحقيقيه إلى الدلاله المجازيه من غير ان يخـل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسميه الشئ بشبيهه)[297]، ثم يوضح كيفية هذا التأويل في قوله: (نحن نقطع قطعاً ان كل ما أول إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظـاهر يقبـل التأويل على قانون التأويل العربي)[298].

ثم يوضح ابن رشد سبب اللجوء إلى التأويل قائلاً "والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف "نظر" الناس وتباين قرائحهم في التصديق"[299].

فتقسيم الناس إلى مراتب وكيفية التأويل واستخراج المعانى من الباطن إلى الظاهر هـو نفس قانون الصوفيه في استخدامهم لعلم الباطن والظاهر هو العلم الذي عليه تكون معارفهم.

نعود الآن لمواصلة الحديث عن ثقافة الجيلي ذات الطابع الصوفي وأثر مـن عاصـروه وكان لهم شأن في اشاعة روح التصوف ذكرهم الجيلى (أول الأخوان الذين ذكرهم الجيلـى هـو الأخ العارف الرباني عماد الدين يحي بن أبى القاسم التنوسى المغربي سبط الحسن بن علي ويقول الجيلى أنه الف كتاب الكهف والرقيم استجابة لطلبه)[300].

---

(295) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعه والحكمه من اتصال محمد بن أحمد بن رشد/ تحقيق جورج فصلو الحوراني ليدن بريل 1959 ص 31.

(296) سورة النحل الآية 16.

(297) فصل المقال مرجع سابق ص 32.

(298) فصل المقال ص 33.

(299) نفس المرجع ص 33.

(300) نفس المرجع ص 34.

وايضاً من عاصروه وكان لهم باع في تكوين ثقافته منهم كما ذُكر (ومـن معاصـري الجيلى الذين التقي بهم واستفاد منهم الخواجه بهاالدين محمد بن شاه نقشبند الأويسى وهو صاحب الطريقة النقشبنديه في التصوف)[301].

ولقد القينا الضوء على ثقافه الجيلى ومميزاته الشخصيه ثم علـى اسـاتذته ومعاصـريه وأخوانه فكل هذه المقومات لقد انتجت لنا الجيلى الفيلسوف المتصوف الذى أخـذ مـن الفلاسـفة بعدهم في التفكير والتأمل ومن الصوفيه غموضهم في التعبير عن آرائهم، فكان أسـلوبه يتميـز بالاخفاء والالتزام بالرمزيه الدقيقه وهذه من أميز مميزات التخاطب الصوفى وبذلك يكون الكـلام بلغه الرمز أداه يعبر بها الصوفيه عن معارفهم وتجاربهم الدينيه لمريديهم وفي نفس الوقت تقـيهم من سوء فهم العامه أو من يخالفهم في الرأى.

وهذا الغموض من الأسباب التى جعلت بعض الصوفيه وغيرهم من بعض الفلاسفة مـن أمثال ابن رشد يتكلمون عن الظاهر والباطن وعن ضروره التأويل.

فالرمزيه تميز الثقافة الصوفيه وتكسبها صفه القداسه لمن يدخل عليها من بـاب الـذوق وتكون أكثر تعقيداً لمن يتناول عبارتهم على ظاهرها. ونحن اذا تتبعنا الجيلى في كتابه الإنـسان الكامل وقصيدته العينيه نجد أن جميع عبارته عباره عن رموز صوفيه لا يصح فهمهـا إلا بعـد معرفه مغزى كل حرف واشاره كل عباره. لنعرض بعض النماذج من كتابه الإنسان الكامل ومن قصائده التى يظهر فيها الأسلوب الرمزى وكثير من الغموض. في قوله:

(الشئ يقتضى الجمع والانموذج يقتضى العزه والقريم يقتضى الذله كل من هؤلاء مستقل في عالمه)[302].

ومثل هذه العبارات الغامضه لا يفهمها إلا من كان له المام بالمصطلحات الصوفيه. لقد تعارف الصوفيه على مصطلاحتهم الرمزيه لكن قد تضاف إليها بعض الرموز الخاصه بمدرسـه

---

[301]) نفس المرجع السابق ص 59.

[302]) الانسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر/ الشيخ عبدالكريم بن إبراهيم الجيلى ط1 ط3 مطبعة مصطفى لطفى بمصر 1970 ص 5.

أو صوفى معين مما تجعلها أكثر غموضا وللجيلي في أسلوبه رموز خاصه به لذا لا يفهم الارث الصوفى إلا بعد الاهتمام بالكشف من مضمون الرمز الصوفى الاصطلاحى. فالجيلى عندما يقول (جمعنا الوقت عند الحق بغريب من غرباء الشرق متلثمـاً بلثـام الـصمديه – متـزراً بـازار الاحديه)[303].

فهذه من ضمن تقريراته ذات اللغة الرمزيه لو أنها لم تكن في كتاباته النثريه فقـط بـل حتى في اشعاره لقد عبر عن كل الحقائق الالهية بالرمز ونظراً لتلك الطبيعـه المتـشابهه بـين التصوف والشعر فقد لجأ الصوفيه إلى التعبير عن معارفهم من خلال قصائد وأضافوا لها طابعـاً رمزياً له مذاق خاص أخذ شكلاً من أشكال المضامين الفلسفيه

ففي قصيدته النادرات من أطول قصائده في الشعر الصوفي نعرض منها بعض الأبيـات التى تحمل مضموناً رمزياً يقول فيها:

صيامى هو الإمساك عن رؤيه السوى	وفطرى انى نحو وجهك راجـع
وبذلت نفسى في هواك صبابـــــه	ذكاة جمال منك في القلـب سـاطع
ارى مزج قلبى مع وجودى صبابـه	فماء ظهورى أنت والغيـر مـائع
ايا كعبه الامـال وجهـك حجتـــى	وعمره نسكى اننـى فيـك والـع
وتجريد نفسى عن مخـيط صـفاتها	بوصفك احرامى عن الغير قـاطع
وإعفاء حلق الراس ترك رياســـه	فشرط الهوى ان المتـيم خاضـع
اذ ترك الحجاج تقليم ظفرهـــــم	تركــــت مــا أنـــا صانـــع[304]

ونحن اذا حللنا مثل هذه الأساليب وحاولنا نفهمها كفهمنا للغة التخاطب العامـه لعجزنـا وأيضاً نعجز عن فهمها بالعقل لعدم وجود تفسير منطقى نصل به لمعنى ما يقدمه الجيلـى لأنـه عمل صوفى والعمل الصوفى لا يحاكم بقانون العقل بل بالكشف والذوق الصوفى لأن الـصوفيه

---

303) النادرات العينيه مرجع سابق ص 77، 78.

304) النادرات العينية مرجع سابق ص 95.

تكلمو عن معارف رؤوها بقلوبهم وليس بعيونهم، هذا مما يعاب على الثقافة الصوفيه لانها تعتبـر ملكية الفكر معين وليس للعوام نصيب فيها، فكل عباراتهم يعتبرونها اسرار وكنوز يجب أن تستتر ولكن الصوفيه لم يشذو بخلق خصوصية لثقافتهم بل كل الثقافات لها خصوصيتها التـى تميزهـا. ولكن بطبيعة أدبهم الراقي وأسلوبهم المهذب يصرحون بأنهم لا يلزمـون العامـة قهـراً بقبـول معارفهم والتسليم بها، بل هى لمن هيأه الله إلى طريقهم يفكك له الرموز ويهديه لمعرفة أسرارها. كما لا نجحف عليهم في ثقافاتهم بان لهم شعر وجداني راقي يخاطب النفوس ويحدو بها في ركاب الاشواق. ومن أمثال هذا الشعر الذي يدعو إلى تذوق الجمال المطلق قوله:

تجمعت الاصداد في واحد البهـا	وفيه تلاشت فهو عـنهن ساطــع
فكل بهاء في ملاحة صـــوره	على كل قد شـايع الغـصن يـانع
وكل كحيل الطرف يقتل صــبه	بماض كسيف الهند حلا مـضارع
وكل مليح بالملاحه قـد زهـــا	وكل جميل بالمحاسـن بـــارع
وكل لطيـف جـل اودق حـسنه	وكل جليل وهو بـاللطف صـارع
محاسن من أنشأ ذاك كلــــه	فوحد ولا تشرك به فهو واســع
وإياك أن تلفظ بعاريه البهـــا	فمـا ثـم غيـر وهـو بالحـسن بـارع[305]

ومن ثقافته أنتج لنا هذه المؤلفات. سنقوم بذكر أهم مؤلفاته رغم كثرة ما ذكر:

1/ الكهف والرقيم : الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم مـن مؤلفـات الجيلى في علم التحقيق قد ذكره حاجى خليفه طبع الكتاب بالقاهرة 1326هـ ونفدت الطبعة.

2/ جنه المعارف وغاية المريد: هى رسالة ألفها بالفارسيه

3/ الكمالات الألهية : الكمالات الالهية في الصفات المحمدية

305) النادرات العينية ص 95.

4/ النادرات : قصيده صوفيه طويله تكونت من 540 بيتاً

5/ الإنسان الكامل : الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر أشهر كتب الصوفيه

6/ المناظر الالهية : وهذا الكتاب يذكر منظر ومنظر، من مشاهدته التى عاينهـا فـي الحضره الألهيه. والف الجيلى هذا سنة 798هـ وقـد طبـع بالقاهرة تحت رقم 964

6/ شرح مشكلات الفتوحات: شرح مشكلات الفتوحات المكيه وفتح أبواب المغلقات من العلوم اللادنيه .. هو شرح صوفى للباب التاسع بعد الخمسين بعد الخمسمائه من الفتوحات المكيه لابن عربي.

8/ السفر القريب: رساله السفر القريب نتيجه السفر القريـب توجـد منـه نـسخه مخطوطه بدار الكتب بالقاهرة

9/ قطب العجائب: قطب العجائب وفلك الغرائب .. ذكره في كتاب الإنسان الكامل

10/ أمهات المعارف : رساله صغيره توجد نسخه منها بمكتبة الأزهر بالقاهرة تحت رقم 964.

أما ما كتب عن الجيلى وأفكاره في الإنسان الكامل فهو قليل لقد تناولها:

1/ الباحثه سهيلة عبدالباعث "نظريه الإنسان الكامل عند الجيلى رسالة ماجستير

2/ وتناوله يوسف زيدان"الفكر الصوفى بين عبدالكريم الجيلى وكبار الصوفيه

فهو من فلاسفة الصوفيه الذين لم يجدو مساحة دراسه وافره مقارنه مع ابن عربي. ففى هذه الدراسة نحاول استعراض جوانب من نظرية الإنسان الكامل والنور المحمدى، ثم نبحث على قدر فهمنا في تفاصيل هذه الأفكار. علنا نجمع خيوط هذه الفكرة، ومن أين أبرزها؟ وإلى أى حـد وصل بنا في هذا المفهوم.

الإنسان الكامل

لقد اجتهد الصوفيه في رحلة مجاهدتهم الروحيه طلباً للوصول للمعرفه الالهيه لتوضيح كل الأسماء والصفات الألهية وحركة فيضها على جميع العوالم. ووضعوا الإنسان مرآه لتلك التجليات بإعتباره أنه خليفة الله في الأرض. من هذا المنطلق لقد اجتهدوا في تكوين رؤيه لصفة الكمال الألهى وتجليها في الإنسان وفي آرائهم ما تجلت هذه الصفه بصوره لا يضاهيها فيها مخلوق إلا في سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لإعتبارات شرفه بها المولى عز وجل، لذا سمى عند الصوفيه بالإنسان الكامل.

والجيلى مهد لهذه المرتبه القصوى الذى يصل إليها الإنسان في كتابه الإنسان الكامل مستنداً على الإرث الصوفى الذى يرى هذه الرتبه لا ينالها الإنسان العادى وليس في قانونه إنسان تجريدي بل يقولون أن هناك عبداً ربانياً أو تبعد بهم الإشارة بأنه متحقق بالتجليات الألهية في صوره عبد مجازاً لصورة الصفات الألهية المنطبعه فيه.

ولقد ميز الجيلى بين كمال الله وكمال المخلوقات في قوله (كمال المخلوقات بمعانى موجوده في ذواتهم وتلك المعاني مغايره لذواتهم وكمال الله تعالى بذاته لا بمعان زائده عليه)[306].

ومرتبه أن يجتمع الكمال بالإنسان هى مرتبه قصوى ليس للخلق بعدها مقدره في تخطى هذه المرتبه هى بمرتبة التعين الأول من الحقيقة المطلقه والحقيقه المطلقه هى الذات الألهيه التى يعرفها الجيلى في قوله (اعلم أن مطلق الذات هو الأمر الذى تستند إليه الأسماء والصفات في عينها وجودها)[307].

والجيلى لكى يصل إلى مرتبة الإنسان الكامل في الوجود نجده يبين أنواع الوجود ويقسمه إلى وجود محض "هو ذات الله سبحانه وتعالى" ووجود ملحق بالعدم "وهو ذات المخلوقات"[308]

---

306) الإنسان الكامل جـ 1 ص 95.

307) نفس المرجع ص 21.

308) الإنسان الكامل جـ 1 ص 22.

وتميزه لهذين الوجودين لكى يبين مرتبة وجود الإنسان الكامل من الوجود المطلق حتى يصل بنـا إلى قوله "أعلم أن ذات الله تعالى غيب"[309] وانشد قائلاً:

عزت مداركه غابت عوالمــه   جلت مهالكه اصمت صورامــه

لا العين تبصره لا الحد يحصره   لا الوصف يحضره من ذا ينادمه[310]

ومن هنا يريد الجيلى أن يوضح أنه لا يمكن إدراك الذات الألهيه ولا سبيل لمعرفـه ذات الله تعالى إلا عن طريق الاستدلال بالأسماء والصفات. لنتسائل ما هو موقع الأسماء والـصفات من الإنسان الكامل في تصور الجيلى؟

والجيلى في كلامه عن الإسم المطلق وهو الذي يكسب الحقيقه وجودهـا ويحفـظ لهـا مكانتها من بين المعارف يقول "من هذا لا سبيل إلى الوصول إلى الله إلا عن طريق الاسم"[311].

في أشعاره يوضح الاستدلال بالاسم في قصيدته النادرات قائلاً:

تجلى حبيبى في مرائي جماله   ففى كل مرئى للحبيـب طلائـع

فلما تبـدى حـسنه متنوعــاً   تسمى باسماء فهـن مطالــــع

وأبرز منه فيه آثـار وصـفه   فذلكم الاثار من هو صانــــــع

فأوصافه والاسم والأثر الـذي   هو الكون عين الذات والله جـامع

فما ثم شئ سوى الله في الورى   ومـا ثـم مـسموع ومـا ثـم سامــع[312]

ثم بين حقيقه هذاالاسم المطلق وارتباط وجوده بالإنسان الكامل في قوله (واعلم أن هـذا الاسم هو الذى اكتسب الوجود حقيقته وبه اتضحت له سبيل طريقته فكان ختماً على معنى الكامل في الإنسان)[313].

---

[309] نفس المرجع نفس الصفحة.

[310] نفس المرجع ص 23.

[311] نفس المرجع ص 26.

[312] النادرات العينيه ص .

[313] الإنسان الكامل جـ 1 ص 26.

ثم يسرد سلسله من الفيوضات الاسميه حتى يوضح كيف يدل الاسم الذى تجلـى علـى العبد من الرب في قوله:

(اذا تجلى الله تعالى على عبد من عبيده في اسم من اسمائه اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الاسم) ثم يبين الطريقه التى يتجلى بهاالاسم ثم يوضح الكيفية التى يكـون عليهـا العبـد بعـد الاصطلام في قوله (فيصطلم العبد لهذا التجلى ويندك جبله)[314] وبهذه التجليات يكون حاله كمـا قال الجيلي:

ينادى المنادى باسمها فأجيبـه	وأدعى فليلى عند ندائي تجيب
وما ذاك إلا أننـا روح واحـد	تداولنا جسمان وهـو عجيـب
ولسنا على التحقيق ذاتى لواحد	ولكنـــه نفـــس المحـــب حبيـــب[315]

على حسب المقياس الذى يتخذه الجيلى في الحصول على الكمال فـان هـذا الاسـم لا يتجلى إلا في الإنسان الكامل لأنه يتصف بهذا الاسم. والجيلى يعرف الصفه لكى يوضح نـصيب الإنسان الكامل من الكمال الالهى في قوله "الصفه ما تبلغك حال الموصوف"[316].

والجيلى عندما يتحدث عن الاسم المطلق وكيفيه تجليه وأى مخلوق يكون محـل تجليـه ومدى أثره عليه ثم امتلاك صفات الأسماء المتجليه، يريد أن يوضح كيفية امتلاك الإنسان الكامل صفه الكمال بالصفات الزائدة عنه وهى من صفات تجلى الاسم بعد أن وصـف طريقـة تجلـى الاسماء والصفات في الإنسان الكامل هو يوضح طبيعة هذا التجلى في قوله:

(هو الذى يستحق الأسماء الذاتيه والصفات الالهية استحقاق* الاصـاله والملـك بحكـم المقتضى الذاتى، فإنه المعبر عن حقيقة خلق الله للإنسان ومثاله للحق مثال المرآه التى لا يـرى

---

314) الإنسان الكامل جـ 1 ص 59.

315) نفس المرجع نفس الصفحة.

316) نفس المرجع نفس الصفحة.

* الأصل : هو الشى الذي يكون له تزايد (المعجم الصوفى ص 34).

صورته إلا فيها)[317]. ويقول في النادرات موضحاً تجلى الله بصفة كماله في الحقيقة المحمديـه حتى صارت مرآه لكمال الله فبهذه النسبه كانت هى فيض من كماله:

وذلك أن الروح في المركز الـذى لها هى روح الحق فـافهم أسـامع
فيبرز في حكـم المـرآه للـورى على الجرم والمقدار اذ ذاك طـابع
فتنويعها ذاك التجلى هو الـذى تسميه روحاً وهو بالنفخ واقـع[318]
والا فالاسـم له غير ربنـا وليس له إلا الصفات مواضـع

ومن قوله يمكن أن نتبين موقع الأسماء والصفات في الإنسان الكامل فهو يمتلكها امتلاكاً ذاتياً بحكم الأصاله وبهذا الامتلاك استطاع أن يحتوى على أعلـى درجـه للكمـال مـن بـين المخلوقات. وذكرت سابقاً كيفية تجلى الاسم على العبد حتى يصطلم به لنرى كيفية تجلى الـصفه على العبد. وهل التجلى ذاتى اما صفاتى؟ والجيلى يوضح كيفية التجلى الصفاتى قائلاً:

(فإن العبد اذا أراد الحق سبحانه وتعالى أن يتجلى عليه باسم أو صفه، فإنه يفنـى العبـد فناء يعدمه عن نفسه، ويسلبه عن وجوده فاذا طمس النور العبدى وفنى الروح الخلقى، أقام الحق سبحانه وتعالى في الهيكل من غير حلول من ذاته لطيفه غير منفصله ولا متصله بالعبد عوضـاً عما سلب منه)[319].

والجيلى عندما يقول: "غير منفصله ولا متصله" حتى لا يفهم أن ذات الله تجـزأت فـي الإنسان تعالى الله علواً كبيراً على أن يحل أو يتجزأ فهو واحد. لكن ما يفهم من الجيلى أن صفات الله تجلت على اللطيفه التى كانت عوضاً عن ما سلب من العبد أى ما سلب من الصفات الظلمانية وعوض بصفات نورانية أى يتحل صفات اسمائه الذاتيه. وفي أسلوبه الشعر تكون أكثر ووضـحاً في قوله:

---

[317] الإنسان الكامل جـ 2 ص 77.
[318] النادرات العينيه ص 118.
[319] الإنسان الكامل جـ 1 ص 62.

ومعناه أن النفس فيها لطيفه بها تقبل الأوصاف والذات شائع(320)

الملاحظ أن الجيلى في تصويره لتجليات الأسمائيه والصفاتيه ومفهوم الكمال عندما يعبر عنه بلغة الشعر يكون أسهل لفهم القارئ هذه اللطيفه البدليه التى ذكرها إمـا أن تكـون ذاتيـه لا تزول من طبيعة الإنسان وإما أن تكون صفاتيه. لنتعرف من أيهما يكون نصيب الإنسان الكامـل بخلاف غيره؟

يوضح الجيلي قائلاً: (اذ كانت ذاتيه كان ذلك الهيكل الإنساني هو الفرد الكامل والغوث الجامع عليه يدور أمر الوجود)(321).

وفي شأن ذلك معبراً عن تجلى كمال الصفات الألهية في الحقيقه المحمديه في قوله:

جلوت جمالى فاجتلـت مرآتـى	ليطبـع فيهـا للكمـال مطـابع
فأوصافهاوصفى وذاتـى ذاتهـا	وآخلاقها لى في الجمال مطـالع
واسمى حقاً اسمها واسم ذاتهـا	لي اسـم ولـى تلـك النعـوت توابع(322)

وهنا يتضح لنا أن اللطيفه الالهية التى خص بها الإنسان الكامل كانت صفه الكمال الذاتى لانها هى أصل في طبعه لم يتطبع بها على حد قول الجيلى.

أما صفه الكمال الصفاتى التى يصل لها العبد الصفاتى وهى مرحلـة المحـق والـسحق وعلامه هذا المقام يوضحه الجيلى في قوله:

(ان يفنى أولاً عن نفسه بظهور ربه، ثم يفنى ثانياً عن ربه بظهور سر الربوبيه ثم يفنى ثالثاً عن متعلقات صفاته بمتحققات صفاته)(323).

وهذا المقام يمكن أن يكون للعبد الصفاتى وليس للإنسان الكامل لأنه لم يفنى حتـى فـي تجليات الاسراء بل صمد أمامها انما حصل له استيحاش.

---

(320) النادرات العينيه ص 38.

(321) الإنسان الكامل جـ 1 ص 73.

(322) النادرات العينيه ص 124.

(323) الفكر الصوفى ص 85.

نتساءل بما أن الجيلى يرى أن هناك إنسان كامل وعبد صفاتى فما هي مرتبة كل منهم من الحقيقة المطلقة؟

يرى الجيلى أن أكمل مرتبة من مراتب العبد الصفاتى هى "ان يسمع العبد صلصله الجرس[*]" وينكشف له الحجاب وهو يصف هذا المقام بلسانه في قوله (في هذا المحل انحلت قواى واضمحلت تراكيبي وانسحقت اجزائي وانمحقت ترائبى. وكنت اسمع إلا صلصله تندك الجبال لهيبته"[(324)].

فالعبد الصفاتى على حسب تصور الجيلى تتجلى له الأسماء والصفات على الاجمال، أما الإنسان الكامل تتجلى فيه الأسماء والصفات على التفصيل وما يهمنا هنا توضيح مرتبة الإنسان الكامل من الحقيقة المطلقه أو مرتبته المقابله للحق.

فالانسان الكامل يكون مقابلاً للحق باعتباره هو أول مخلوق وأول متقبل للتجليات الإلهيه، لنتابع مراحل التجليات الألهيه حتى نتوصل لطيفه الالهية.

فالذات التى تتجلى على العبد هى "الذات الساذج"[(325)] ويرى الجيلى اذ نزلت عن سذاجتها كانت لها ثلاث ملحقات بالصرا فه والسذاجه"[(326)]. والجيلى يفصلها على أنها "الاحديه ... الانيه ... الهويه)[(327)] لكى تتضح طبيعة التجلى يجب أن نعرف كل واحده حتى نتبين تجليهم جميعاً على الإنسان الكامل.

---

[*] جرس : اجمال الخطاب الالهى الوارد على القلب بضرب من القهر، لذلك شبه النبي صلى الله عليه وسلم الوحى بصلصلة الجرس. المعجم الصوفى ص 65.

[324]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 107.

[325]) الذات الساذج تسمى حضره الطمس والعماء الذاتى المرموز في قوله صلى الله عليه وسلم حيث سأل سائل أين كان ربنا قبل خلق السموات والأرض فقال صلى الله عليه وسلم كان في عما ما فوقه هواء وما تحته هواء،/ جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدى أبى العباس التجاني رضى الله عنه للعالم العلامه سيدى على حرازم بن العربي براده ط 1 جـ 1 ، دار الجيل بيروت.

[326]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 72.

[327]) نفس المرجع نفس الصفحة.

الاحديه هى "صرافه الذات المجرده عن الحقيقه المخلوقيه"[328] هويه الحق هى "غيبه الذى لا يمكن ظهوره"[329]

وآنيه الحق "اشاره الى ظاهر الحق"[330].

والجيلى يجمع هذه المجالات ويعرفها "والجميع عباره عن الذات الساذج السرف وليس بعد هذه مجلى إلا مجلى الواحديه[331] المعبر عن مرتبتها بالالوهيه"[332] والصرف بمعنى المحض أو الخالص.

وبتجليات هذه المجالات تكون اللطيفه الالهيه وبهذه اللطيفه الالهيه يعتبر الانسان الكامل بمثابه المرآه تعكس صفات وأسماء الله "فلا يمكن أن يرى نفسه إلا بمرآه الاسم "الله" فهو مرآته والإنسان الكامل أيضاً مرآته"[333].

فالانسان الكامل عندما تستولى عليه التجليات الالهيه يصير عاكساً لبعض أسرار الصفات والأسماء الالهيه ومثل هذا الظهور لصفات الالهيه التى تجعل صفات الخلق هى فيض من صفات الحق يقول منشداً:

تجلى حبيبى في مرائي جماله	ففى كل مرأى للحبيب طلائع
فلما تبدى حسنه متنوعاً	تسمى باسماء فهن مطابع
حقائق ذات في مراتب حقه	تسمى باسم الخلق والحق واسع[334]

---

[328] نفس المرجع ص 43.

[329] نفس المرجع ص 96.

[330] نفس المرجع ص 98.

[331] الواحديه فهى تجليه باسمائه وصفاته في غيره لغيره وهى الحقيقه الادميه، جواهر المعانى، مرجع سابق، جـ 2 ص 34.

[332] الإنسان الكامل مرجع سابق ص 72.

[333] الإنسان الكامل جـ 2 ص 77.

[334] النادرات العينيه ص .

ولكن ربما يعترض معترض على مدلول المرآه باعتبار أن التقرير السابق لا يخلـو مـن غموض وعلينا أن نقف لنرى ما يمكن أن نفهمه من تعبير الإنسان الكامل هو "المرآه" هل يريد بها المعنى الحرفي للفظ حيث يشير لانعكاس الألوهية في الإنسان؟ أم ان مراده أن التجلى والانعكاس سوى محاوله العبد ان يتصف بصفات البارئ التى بوسعه أن يتصف بها؟

فالانسان الكامل الذى يتمثل في حقيقه النبي صلى الله عليه وسلم لقد هيأه المـولى عـز وجل أن يكون أقوى متقبل للتجليات الالهية واجلى عاكس لهذه التجليات.

أما مصطلح المرآه لم يستخدمه الجيلى وحده بل كان مصطلحاً متعارف عند الصوفيه وله مدلوله ومعناه الاشارى حتى تتضح الرؤيه أولاً نعرف مفهوم الالوهيه[335] (اسم مرتبـه جامعـه لمراتبالاسماء والصفات كلها، وقيل أنها جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها)[336].

أما استخدامهم للمرآه ثم شرحها بأسلوب لطيف في قولهم "فان الشخص الظـاهر فـي المرآه ترى ذاته طالعه في المرآه وما هو حال فيها، ولا مقارب لها، بل هو مفارق لها فـي كـل وجه، مغاير لها بكل اعتبار، وترى ذاته في المرآه وما هي فيها)[337].

فالمرآه المحسوسه تعطينا صورة تقرب من اذهاننا صوره التجليـات الغيبيـه. ولكـن الجيلى وفق التصور الصوفى يعرف الالوهية قائلا:

(ليس إلا الحق وصورته خلق وليس إلا الخلق ومعناه الحق)[338] ويقول في النـادرات مصوراً وضعية الخلق في صورة الصفات الحقيه قائلاً:

تجليت في الأشياء حين خلقتهـا	فها هي ميطت عنك فيها البراقـع
ولكنها أحكام رتبتك اقتضـت	الوهيـه للضـد فيهـا التجامـع[339]

---

[335]) قاموس المصطلحات الصوفية ص 47.

[336]) المعجم الصوفي ص 31.

[337]) المعجم الصوفي ص 48.

[338]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 19.

[339]) النادرات العينيه ص 92 – 93.

فالانسان الكامل على حسب تصوير الارث الصوفى له أنه الوحيـد الـذى تجلـت فيـه الصفات والأسماء الألهيه بصورة أقوى من غيره من المخلوقات لو لم تتجلى فيه هذه الصفات ما خاطبه المولى عز وجل في قوله: (**ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم**)[340].

بما أن الإنسان الكامل استحق الاسماء الالهيه والصفات الألهيه استحقاق أصلى بالنـسبة للحادث من المخلوقات فانه له ثلاث برازخ وبعدها مقام يسمى الختام فالأول يسمى (البدايـة هـو التحقق بالأسماء والصفات) والثاني (التوسط هو فلك الرقائق الإنسانيه بالحقائق الرحمانيه) الثالث (هو معرفة التنوعات الحكميه في الأمور القدريه)[341] في هذا المقام يتمكن حتى يؤذن له بـابراز القدره في ظاهر الأكوان) ثم بعد ذلك اخر مرتبه يصل إليها الإنسان الكامـل (المقـام المـسمى بالختام الموصوف بالجلال والاكرام)[342].

ومن خلال التجليات الصفاتيه وتباينها في جميع الناس واكتمالها في الحقيقه المحمديه لقد بانت مرتبة الانسان الكامل هى مرتبة الختام أى لا تعلو عليها مرتبه في معرفة التجليات الالهيه.

أما لفظ انسان كامل فان الجيلى ميز بها شخصاً واحداً في قوله (لكن مطلق لفظ الإنـسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتي انما أريد به محمد صلى الله عليه وسلم تأدباً لمقامه الأعلى ومحلـه الأكمل الاسنى)[343]

وأما دور الإنسان الكامل عند الجيلى (أعلم حفظك الله ان الإنسان الكامل هـو القطـب الذى تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره هو واحـد منـذ أن كـان الوجـود إلـى أبـد الأبديين)[344].

---

340) سورة الفتح الآية 10.

341) الإنسان الكامل جـ 2 ص 78.

342) نفس المرجع نفس الصفحة.

343) الإنسان الكامل جـ 2 ص 72.

344) نفس المرجع ص 55.

هذه هى كمال المعرفة التى ينشدها كل الصوفية من خلال مجاهدتهم ومعارفهم وحـاولوا أن يجمعوا كل نقاط معرفتهم في نقطة واحده لها ظاهر وباطن فـي الإنـسان الكامـل بحقيقتـه وشخصه والجيلى في قطبيه الانسان الكامل يقول منشداً:

شمس على قطب الكمـال مـضيئه بدر على فلك العـلا سـريانه
أوج تعاظم مركز العـز الـــذى لرحى العلا من حوله دورانـه
ملك وفوق الحضرة العليا على العـ رش المكين مثبت إمكانــــه
ليس الوجود بأسره ان حققـــوا الا حباباً طفحته دنانــه[345]
الكل فيه ومنـه كـــان وعنـــده تفنى الدهور ولم تزل أزمانـه

ان النص السابق الذى يتحدث عن (القطب) يكتنف غير قليل مـن الغمـوض لنحـاول نخضعه لتحليل. ما الذي يعنيه لفظ قطب؟ لعلنا نجد الإجابه على هذا الـسؤال اذ رجعنـا إلـى دلالات هذا اللفظ في كتب الصوفيه حيث يعرفون حقيقة القطبيه (هى الخلافه العظمى عن الحـق مطلقاً في جميع الوجود جملة وتفصيلاً حيث كان الرب الهاً هو خليفه في تصريف الحكم وتنفيذه في كل من عليه الوهيه الله تعالى)[346].

ومن صفة هذه القطبيه التى يتسم بها الإنسان الكامل قيامه في الوجود بروحانيته في كل ذره من ذرات الوجود جملة وتفصيلا فترى الكون كله اشباحاً لا حركه له انما هو الروح. ويرى الصوفيه سواء سمى بالقطب أو صور انه المركز الذى تدور عليه رحى الوجود فانه له السيطره والتصرف التام في هذا الوجود من حيث ما منحه الله من صفات والرسول صلى الله عليه وسـلم هو محرك لهذا الوجود لكن نتساءل عن ماهيه هذه الحركه وكيفيتها؟ ومن اين التمسها الصوفيه؟

فالرسول صلى الله عليه وسلم حركته هى دوره في الهدايه وفيض الأنوار في تواتر انماط السلوك والاخلاق في كل المخلوقات فقوله تعالى: (ما أتاكم الرسـول فخـذوه ومـا نهـاكم عنـه

---

345) نفس المرجع ص 73.

346) قاموس المصطلحات الصوفيه ص 81 – 82.

فانتهوا)[347] فهى تفويض كامل فاتباعه لما ينهى وما يأمر يؤكد أنه محرك محور هـذا الكـون لأن لرسول الله صلى الله عليه وسلم سر خفى في حفظ توازن الكون ففي الإنسان يتمثل سـره بحفظـه للقانون الأخلاقي وفي الجماد بطاعه القمر وانشقاقه له أكبر دليل على اتباعه وفي الحيوان أن يشكى له البعير ضره هو أقوى دليل على أنه مسئول عن قانون التعامل معها وفي النبات يحن له الجذع فلابد من رابط محبه بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم أما عالم الملائكه فهـو مـسخر لـه وهبوط جبريل إليه أكبر دليل والسيرة النبوية مليئة بمثل هذه الشواهد هذا إن دل إنما يـدل علـى تصرف روحه في كل ذره من ذرات الوجود .

وهذا هو دور الإنسان الكامل في الكون أما مرتبته التى لا يدانيها مخلوق يصورها بإنـه مظهر لكمال تجليات الأسماء والصفات يقول (ان الله تعالى لما خلق محمد صلى الله عليه وسـلم من كماله وجعلها مظهر لجماله ولجلاله خلق كل حقيقة من محمد صلىالله عليه وسلم من حقـائق اسمائه وصفاته)[348].

ومن هذا التقرير يتضح أن الإنسان الكامل له وجه مقابل للحق وله وجه مقابل للخلـق. بما أن الإنسان الكامل كل حقيقه منه هى مظهر تجلى من الصفات الألهيه فان هذه التجليات تكون في طبعه اصليه لأنه باعتبار أنه أول مخلوق حادث تتجلى فيه التجليات الألهية.

(فاذا نظر بوجهه فيها علم الحقيقه "كان الله ولا شئ معه" وكشف له حينئذ ان سمعه سمع الله وبصره بصر الله وكلامه كلام الله وعلمه علم الله وارادته ارادة الله وقدرته قدرة الله كل ذلـك بطريق الاصالة")[349].

والجيلى على حسب ان الله يفيض بسر بعض صفاته على عباده لقد أضاف إليها صـفة العلم لقد ذكرها في العينيه:

فقد صح في متن الحديث تخلقوا بأخلاقه ما للحقيقه مانـــع

---

[347]) سورة الآية .

[348]) الإنسان الكامل جـ 2 ص 59.

[349]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 85.

وها هو سمع بل لسان أجل يـد — لنا هكذا بالنقل أخبر تـسـارع

فعم قوانا والجـوارح كونــه — لساناً وسمعاً ثم رجل تـسـارع

ولسنا سوى هذا الجوارح والقوى — هو الكل منا ما لقـولى دافـع

يكفيك ما جاء في الخلق انــه — علــى صــوره الــرحمن آدم واقع[350]

ويرى الجيلى أن صفة العلم والحياة متلازمات "فقل في العلم والحياة مـن الـصفات ان شئت بالتلازم"[351] وصفة العلم هى الصفة الخلقيه المقابله لصفه الحقيه في قولـه "فيوجـد فـي الإنسان كل ما ينسب للرحمن"[352].

لكنه نجده قد بالغ في تعميم اكتساب الصفات الرحمانيه لأن صفات المولى عـز وجـل تكون في الإنسان بنسبة جزئيه وليست كليه. والرحمانيه على تصور الارث الصوفي من أسـماء المرتبه.

والجيلي يوضح من هو الإنسان الكامل المقابل لصفات الحق في شرحه لانقسام الفاتحـه بين العبد والرب في قوله (فالفاتحه بما دلت عليه الاشارة إلى هذا الهيكل الإنساني الذى فتح بـه اقفال الوجود)[353] هذا يعتبر نوع من التفسير الاشارى الذى صور فيه الجيلى المعانى بـصوره الأواتى. وانقسامها بين العبد والرب اشاره إلى (أنه حاو لاوصاف العبوديه كذلك حاو لوصـاف الربوبيه لأن الله حقيقته)[354] لكن نتساءل من هو هذا الإنسان المقصود؟ تأتى الإجابه في قولـه

---

[350]) النادريات الغيبيه ص 99.

[351]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 74.

[352]) نفس المرجع نفس الصفحة.

[353]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 130.

[354]) نفس المرجع نفس الصفحة.

(وهو المراد بمحمد صلى الله عليه وسلم)[355]. عندما يقول الله حقيقته فانه يـشير إلـى حقيقتـه المتجلى عليها باسمه الله فهى فيض من نور تجليه.

ويتناول الجيلى قوله (ولقد اتيناك سبع من المثانيى) هى الأوصاف الالهيه السبع (الحيـاه – الاراده – العلم – القدره – السمع البصر والكلام) التى عنده امهات الظهور وقد اقتضى الحق تعالى، الا تظهر تلك الصفات إلا في الإنسان الكامل)[356].

والجيلى عندما يصف الانسان الكامل بانه حاوى لبعض الصفات الحق والخلق لأن كـل صفاته هى فيض من بعض صفات الله سبحانه وتعالى. ويرى ان كل صفه في الإنسان هى مـن صفات الرحمن وله تبريره في قوله (لأنه سبحانه وتعالى خلق آدم على صورته فلابد أن يكـون الإنسان نسخه من كل صفه من صفات الرحمن)[357].

وفي قصيدته النادرات يوضح سبب امتلاك الانسان لبعض صفه الرحمن قائلاً :

ويكفيك ما قد جاء في الخلق انه   على صوره الرحمن آدم واقع

ويركز الجيلى في حديثه على أن الإنسان الكامل صوره مقابله للحق لانطباع الـصفات الالهيه فيه وعلى الحديث الذى سبق ذكره (ان الله خلق آدم على صورته) فالـصوره التـشريفيه والتجليات الالهيه هى التى جعلت له وجهاً مقابل تتجلى فيه بعض صفات الحق.

وأما الصفات التى تجعل الإنسان الكامل مقابل لصفات الخلق فإنها مقابله حقائق مخلوقـه لذا استند فيها على أحاديث تدل على أوليه الحدوث لانها مقابله بين حقائق مخلوقه لكـى يوضـح وجه المقابله استنتج من قوله صلى الله عليه وسلم "أول ما خلق الله القلم"[358] "أول مـا خلـق الله العقل"[359] و "أول ما خلق نور نبيك يا جابر" ومن هنا توصل إلى قوله "فـصار القلـم الأعلـى

---

[355]) الفكر الصوفى ص 108.

[356]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 78.

[357]) الإنسان الكامل جـ ص س 9

[358]) أخرجه أبى داؤد في سننه – كتاب السنه 16-16 باب في القدر جـ 5 ص 16 حديث رقم 4700 تحقيق ط/ بدرالدين جتين، موسوعه الكتب الستة ط2 استنابول سنة 1413هـ - 1992م.

[359]) اتحاف الساده المتغبن – محمد بن محمد الحسينى الزبيدى جـ 1 ص 453.

والعقل الأول والروح المحمدى عبارة عن جوهر فرد هذا الجوهر الفرد اذ اضفناه للانسان الكامل يسمى روحاً محمديه"[360].

والإنسان الكامل في صورته المقابله للخلق فهو يعتبر مصدر فيض الصفات الالهيه، كما نرى أنه يتبع نظريه الفيض حتى لو لم يصرح بها فالتجليات التى يحشدها في نظريته ما هـى إلا مراتب فيض والجيلى يوضح علاقه الخلق بالصورة المحمديه في قوله:

(ان الله خلق الصورة المحمديه من نور اسمه البديع القادر ونظر إليها باسمه المنان القاهر ثم تجلى عليها باسمه اللطيف الغافر. عند ذلك تصدعت لهذا التجلى صدعين. فـصارت كأنهـا قسمت نصفين فخلق الجنه من نصفها المقابل لليمين والنار من نصفها المقابل للشمال)[361].

بما أن النور المحمدى وفق التصور الصوفى واستناداً على حديث جابر انه أول مخلوق فأن الجنه والنار مخلوقات من النور المحمدى – لكن الكيفيه التى ذكرها الجيلى لهذا التكـوين لا تستطيع أن تصمد أمام نقد القارئ العادى والذى لا يشاركه الرأى لأن الأسماء الألهيه التى جعلها مصدر فيض هذه الصوره لا يمكنه أن يأتى لهذا التقرير بدليل - لكن يمكن يكون اسـتند علـى تقسيمه لأسماء الحسنى وصفاته إلى أسماء وصفات جلاليه مشتركه وأسـماء وصـفات جماليـه مشتركه – عندما يقول "البديع القادر" فاسم البديع "من الأسماء والصفات الجماليـه"[362] واسـم القادر عنده من (من الأسماء والصفات الجلاليه)[363] لذلك فإن نوره مركب من جمال وجلال – "المنان القاهر" "المنان من اسماء الصفات الجماليه"[364] "القاهر من أسماء الصفات الجلاليه" أما "اللطيف الغافر" "اللطيف من أسماء الصفات الجمالية" "الغافر من أسماء الصفات الجلاليه"[365].

---

[360]) الإنسان الكامل جـ 2 ص 47.
[361]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 92.
[362]) نفس المرجع نفس الصفحة.
[363]) نفس المرجع نفس الصفحة.
[364]) الإنسان الكامل جـ 2 ص 92.
[365]) نفس المرجع نفس الصفحة.

أما اختياره للجنة والنار في هذا التجلى لأنهما عند الجيلى كما ذكرهما (فالجنـه مظهـر الجمال المطلق والنار مظهر الجلال المطلق"[366].

فالنور المحمدى عند الجيلى فإنه نتيجة تجلى أسماء وصفات الجمال والجلال وهنالك سر في أن جعل صفات الجمال تتقدم على صفات الجلال في التركيـب الغيبـى المعنـوى لأن لهـا انعكاسها في العالم المحسوس لأن صفه الجمال عندما تبدو أولاً فهى لطيفه يستأنس بها ولو كانت صفه الجلال أولاً لما استطاع لهيبته صلى الله عليه وسلم أن يكون له محور تربـوى كامـل لأن البشر ضعاف أمام تجليات الجلال لذا احيطت بالجمال. لكن مثل هذه التقريرات يمكن أن نأخذها من زاويه أنها محض معلومات تعرف عليها في بعض تجلياته بحكم تجاربه الصوفيه ثم صورها لنا بصوره فنيه وعرفها بعلم علمه له الله.

والصوره المحمديه يصورها الجيلى أنها لها الإحاطه بكل إنسان بحكم النور الذى ركب فـي آدم ويقول (خلق الله تعالى آدم نسخة من تلك الصوره المحمدية)[367]. ان حقيقة صفات آدم هـى نسخة من صفات الحقيقه المحمديه لأن حقيقه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم سابقة لحقيقه سيدنا آدم عليه السلام فآدم له الوجود الأول من حيث الوجود الواقعي في الكون. بما أن له الأقدمية فإن كل مخلوق في هذا العالم له نصيب من النور المحمدى هو مصدر حقائق هذه الخلائق في شـأن ذلك يقول الجيلى (خلق الله منه جميع الأكوان من جميع العالم كانت كل رقيقه منه أصلاً لحقيقـه من حقائق الأكوان وكان بجملته مظهر لجمله الرحمن)[368].

الجيلى يصور جمله الصفات الألهيه الكامنه في العالم هى تتجلى بصورة أقوى في الإنـسان الكامل. فبالرقائق يريد أن يوضح الوجهين الوجه المقابل لتجليات الحق باعتباره أول مجلى تنـزل فيه الصفات الألهيه والوجه المقابل للخلق باعتباره أول ممد للخلائق من هذه الصفات لأن الإنسان الكامل عند الجيلى هو المتقبل الأول لتجليات الالهيه ومنه يكونالامداد وفي شأن ذلك يوضح الجيلى

---

366) نفس المرجع نفس الصفحة.

367) نفس المرجع ص 37.

368) نفس المرجع نفس الصفحة.

(أعلم أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجوديه بنفسه فيقابل الحقـائق العلويـه بلطافته ويقابل الحقائق السفليه بكثافته)[369]. هذه المقابله العلويه والسفليه للإنسان الكامل يثبـت فيها الجيلى الثنائيه لتركيبه الإنسان الكامل وبذلك أثبت الهوه السحيقه التى تفصل بين الله واجـب الوجود وبين مخلوقاته وتخرجه من القول بتأليه النبي صلى الله عليه وسلم بل هو مخلوق له ثنائيه الروح والجسد ولكن تحققت فيه بعض الصفات الألهيه.

والجيلى جعل كل مكون في المخلوقات العليا له من معناه معنى في الإنـسان الكامـل. فالعرش مثلاً من الحقائق التى تقابل وجه من وجوه الإنسان الكامل ويعرفه الجيلى "مظهر عظمه ومكانه تجلى وخصوصية ذات "[370] وجه التقابل بينه وبين الإنسان الكامل يقـول فيـه (يقابـل العرش بقلبه"[371] أما الكرسى "عبارة عن تجلى جملة الصفات الفعلية"[372] يقابل الإنسان الكامل "بآنيته"[373] أما القلم "أول تعينات الحق في المظاهر الخلقيه"[374] ويقابله "بعقله"[375] وفي سـدرة المنتهي يرى الجيلى أنها نهاية ما يبلغه المخلوق من مقام فيقابل الإنسان الكامل سـدره المنتهـى بمقامه وينشد قائلاً:

والعرش والكرسى ثم المنتهى مجلاه ثم محله ومكانه

هكذا يمضى الجيلى بمقابلة كل حقيقه من الحقائق العلويه برقيقه مـن رقـائق الإنـسان الكامل فيقابل "الهيولى بقابليته" ويقال (الحيوان بشهوانيته) ويقابل (مثله مـن الآدميـين ببـشريته وصورته"[376].

---

[369]) الإنسان الكامل جـ 2 ص 75.

[370]) نفس المرجع ص 7.

[371]) نفس المرجع ص 75.

[372]) نفس المرجع نفس الصفحة.

[373]) نفس المرجع ص 8.

[374]) نفس المرجع ص 6.

[375]) نفس المرجع ص 75.

[376]) الإنسان الكامل جـ 2 ص 75.

ومن هنا يريد الجيلى أن يؤكد أن حقيقة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حقيقه شـامله لكل حقيقة العالم محمده لكل رقائق العالم.

والجيلى في ابرازه لنظرية الإنسان الكامل تناول فيها كل الجوانـب المتعلقـه بالحقـائق الحقيه لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والمتعلقه بالرقائق الخلقيه لكنه صورها بصوره غامضة تبعد عن أذهان العامه، يمكننا أن نأخذ تقريراته من زاويه انها تعبيرات عن معارف إلهاميه لعـل صاحبها أراد من خلالها أن يفصح عن حب عميق واجلال كبير للرسول صلى الله عليـه وسـلم ولكن البعد الفلسفى والأسلوب الرمزى قد زادها غموضاً لأنها تعبر عن حقائق ميتافيزيقيه توصل إليها عن طريق الكشف.

ومن أهداف نظريته في الإنسان الكامل ربط الحقائق الحقيه بالرقائق الخلقيه حيث لابـد لهذا الكون من موجود تجتمع فيه بعض الصفات ألهيه فهو أول حادث من قديم ومـصدر فـيض الخلائق، والجيلى اجتهد أن يفصل وجه التقابل بين الإنسان الكامل والحق وبينه وبين الخلـق قـد جمع الجيلى كل وجوه تجليات هذا الكون في حقيقة الإنسان الكامل والجيلى بين لنا اسم الإنـسان الكامل وكنيته ولقبه ورتبته على مر العصور حتى لا يحمل تفسير معنى الإنسان الكامـل لعامـه الناس في ذلك يقول:

(فاسمه الأصلى الذى هو له محمد، وكنيته أبو القاسم ووصفه عبدالله ولقبه شمس الدين. وله في كل زمان اسم يليق بلباسه في ذلك الزمان)[377].

فالإنسان الكامل عند الجيلى لا شك أنه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبفيضه المستمر يحفظ رتبته في كل عصر.

لقد أصل الجيلى لهذا المفهوم من ناحية اسلاميه حيث جعل مرتكز حديثه عـن الإنـسان الكامل وكيفية الكمال الذى يتحصل عليه في مقابلة صفات الحق بالحـديث "خلـق الله آدم علـى صورته" وفي وجه المقابل للخلق بالأحاديث الثلاثه "أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر" "أول مـا خلق الله العقل" "أول ما خلق الله القلم". ففي صورة كماله المتجلى من بعض الصفات الحقيه وفقاً

(377) نفس المرجع ص 74.

لصوره التشريفيه التى منحها الله للإنسان فان التجليات فيه تكون أقوى والـشرف لـه أتـم أمـا صورته المقابلة للخلق باعتبار أنه مخلوق والقلم والعقل والنور مخلوقات.

مفهوم النور المحمدي

إن فكرة النور المحمدى عند الجيلى تتمثل في التجليات الالهيه النورانيه التـى تـربط العالم بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وتربطه بالمولى عز وجل فهى عنده تتمثل فـي الاصـل الذي يكون منه الفروع التى تكمن في الكثرة.

والجيلى في تدليله على النور المحمدى يستند على قوله صلى الله عليه وسـلم "أول مـا خلق الله القلم" "أول ما خلق الله العقل" و "أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر" ويفـسر الأحاديـث الثلاث على أنها تحمل مفهوم واحد " لما قيل في الأحاديث الثلاثة تحمل المراد شى واحـد"[378]. ثم يوضح ماهيه الشئ الواحد الذى يعتبر القلم والعقل له وجهان "فصار القلم الاعلى والعقل الأول والروح المحمدى شئ واحد"[2].

ولقد حملها أحسن المحامل وأجمعها واتمها حتى يخرج من ورطة المحجـوبين بالوجـه الواحد عن الكثره، وحصر كل الأوليه الحاصله منذ بدء الخلق في النور المحمـدى. ومـن هـذا المنطلق يكون مصدر فيض النور جلياً في الشهادة التى يشهد بها على رسول الله صلى الله عليـه وسلم قائلاً:

(مبسط أنوار الجبروت – منزل أسرار الملكوت مجمع حقائق اللاهوت منبـع رقـائق الناسوت"[379].

فالنور المحمدى وفق التصور الصوفى له ديمومه السريان مما جعله نقطة تجتمع فيهـا الحقائق الالهيه وتفيض على الرقائق الخلقيه والعالم أجمعه تربطه بالحقيقـه المحمديـه الرقـائق الفائضه منها ويستوعب فيضها لأنه جزء من نور هذه الحقيقه وأن اختلفت مراتبه.

---

[378]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 9.

[379]) نفس المرجع نفس الصفحة.

والجيلى يتكلم عن خلق روح سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم باعتبارها هى الأم لكـل الأرواح في العالم ويقول (ثم خلق العالم بأسره من روح سيدنا محمد)[(380)] فكلمة روح هنا تعنـى نور كما ذكرت سابقاً أن الجيلى لا يفرق بين كلمة نور أو روح بل يجعل جميعها جوهر فرد.

والجيلى يوضح الفيض النوراني من النور المحمدى في الحقائق العلويه قائلاً:

"ثم أعلم أن النور الألهي المتجلى في الموجودات هو المعبر بالنفس الكلى، ثم الإدراك لما كتبه القلم الأعلى في ذلك النور المعبر عنه باللوح المحفوظ لا يكون بوجـه مـن وجـوه ذلـك النور"[(381)].

ويصف هذه الأنوار في أشعاره قائلاً:

برزت من النور الالهى لمعـــه	لحكمه ترتيب قـضتها البدائــع
إلى سقف عرش الله في أفق العلا	ومنه إلى الكرسى حيث أســارع
إلى القلم الأعلى ولى منه بـرزه	إلى اللوح لوح الأمر للخلق واسع
إلى الهباء السامى وقيل مكرمــاً	نزلـت الهيـولى وهـى للخلـق جامع[(382)]

كما سبقت الاشارة أن الإنسان الكامل له مقابله مع الحقائق العليا وأنه حلقة وصـل بـين الحقائق العليا والسفلى فهى فكرة فيض الأنوار التى يرجع أصلها إلى فكرة تجلـى النـور فـي الحقيقه المحمديه. ويتابع الجيلى المدد النوراني في عالم الملك والملكوت قائلاً:

(لما خلق الله تعالى العالم جميعه من نور محمد صلى الله عليه وسلم كان المحل المخلوق منه اسرافيل قلب محمد صلى الله عليه وسلم)[(383)] ثم يوضح عنصر جميع الملائكه في قوله (خلق جميع الملائكه وغيرهم كل من محل منه)[(384)].

---

[380]) الإنسان الكامل جـ 2 ص 9.

[381]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 60.

[382]) النادرات العينيه ص 115 – 116.

[383]) الإنسان الكامل جـ 2 ص 12.

[384]) نفس المرجع نفس الصفحة.

ومن فيض النور المحمدى وفق تصور الجيلى كان مصدر النور فـي العـالم ويوضـح الجيلى تنوع فيضه في قوله "كل من محل منه" لأن الحقيقه المحمدية هى مجلى الأسماء والصفات لذا يتعدد فيضها لكن لا يختلف باعتبار وحدة عنصر النور.

والجيلى يوضح قوة عنصر النور في الحقيقه المحمديه في قوله "أعلم ان الله تعالى جعله مرآه لنفسه مجلى قدسه)[385].

وأما تدليلهم لعكس التجليات الألهيه في الحقيقه المحمديه بالمرآة لقد ورد توضيحها المراد بها الوجه المقابل لصفات الحق الذى يتجلى فيه النور الألهى . ثم يوضح ماهيه هذا النـور (هـو نور يقين واصل الاستيلاء والتمكين)[386] فله صلى الله عليه وسلم التمكن من النور ولنا في العالم السفلى التلون بهذه الأنوار لأنها منح إلهيه.

والجيلى دائماً يميل لربط كل الموجودات ببعضها في قوله : (اعلم ان الصورة المحمديه لماخلق الله منها الجنة والنار خلق صوره آدم نسخة من تلك الصورة المحمدية)[387].

نلاحظ الربط المتلازم بين الحقائق البشريه والحقائق العليا والجيلى في هذا الربط يعتمـد على الأصل الواحد لها وهى الصوره المحمدية وعبارة صورة هنا تعنى الصورة التشريفية.

وفي تصويره للحقيقه المحمديه أنها تحتوى الجمال والجلال وصوره الجنة تحتوى علـى الجمال وصوره النار تحتوى على الجلال فقط. إذن الحقيقه المحمديه فهى أشمل فـي امتلاكهـا للصفات الالهيه.

ثم يوضح عملية الفيض الالهي في تهيئة الحقيقة المحمديه ثم صدور النفس الآدمية منهـا في قوله : (ان الله تعالى خلق محمد صلى الله عليه وسلم من حقائق اسمائه وصفاته ثم خلق نفس آدم نسخة من نفس محمد صلى الله عليه وسلم)[388].

---

[385]) الإنسان الكامل جـ 2 ص 33.

[386]) نفس المرجع نفس الصفحة.

[387]) نفس المرجع ص 37.

[388]) الانسان الكامل جـ 2 ص 58.

والجيلى ان كان في تفسيره شئ من الغموض لكن ما يهمنا هنا عملية الفيض وفي قولـه "نفس آدم نسخة" انما هى على وجه التشريف بالنفس المحمديه ويمدحه الجيلى في اشـعاره بأنـه مصدر الفيض وشمس كمال العالم الروحي ويقول منشداً:

شمس على قطب الكمال مضيئة بدر على فلك العلا سيرانه

هذا البيت يدل على نورانية النبى صلى الله عليه وسلم في عـالم الأرواح ويعكـس لنـا تمكين التجليات الالهية في الحقيقه المحمديه ثم استمرار فيضها في الهياكل الآدميه حتى يحفظ لها رتبتها في كل العصور. في قوله "ان الرسول صلى الله عليه وسلم له من التمكين في التصور بكل صوره حتى يتجلى في هذه الصورة وقد جرت سنته صلى الله عليه وسلم أنه لا يزال يتصور في كل زمان يصوره أكملهم ليعلى شأنهم ويقيم ميلانهم فهم خلفاءه في الظاهر وهـو حقيقـتهم فـي الباطن)[389].

والجيلى هنا يوضح أن الذات المحمديه لا تحل ولا تتحد في الهياكل البشريه بل الصفات الالهيه هى التى تفيض على الهياكل البشريه وكل صفه تدل على مصدرها فمن فاضت عليه صفة الجمال المحمدى دل عليه.

ويرى الجيلى ان تحقق الحقيقه المحمديه ببعض الصفات والأسماء الألهيه هى منحه مـن المولى عز وجل خص بها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم يشير إلى ذلك في قوله (فان الحـق أوجب على نفسه ان لا ترى واسمائه وصفاته إلا في الإنسان الكامل)[390].

وهنا تتضح لنا بصوره واضحه عملية الفيض أو صـدور الموجـودات مـن الحقيقـه المحمديه وتعدد صور الصفات في ذاته صلى الله عليه وسلم وفق التصور الصوفى الـذى يـراه الجيلى في قوله : "يشهد صدور الوجود أعلاه وأسفله منه ويرى متعـددات أمـر الوجـود فـي ذاته"[391].

---

389) الإنسان الكامل جـ 2 ص 75.

390) نفس المرجع ص 84.

391) نفس المرجع نفس الصفحة.

وتمكن التجليات الالهيه منه تعنى نورانيته وحقيقته نورانيه لان التجليات نورانيه ووفـق التصور الصوفى انها عله الوجود ومصدره – ويقول منشداً:

وكل الورى طراً مظاهر طلعتى | مراد بها من حسن وجهى لامـع
ظهرت بأوصاف البريـه كلهـا | أجل في ذوات الكل نورى ساطع
تخلقت بالتحقيق في كل صـوره | ففى كل شئ من جمـالى لوامـع
فصفنى بأوصاف البريه جمعهـا | فانى لذياك المحاسـن جامـ ـ ـع
وجسمى للأجسام روح مدبـ ـر | وفـ ـي ذره منـ ـه الانـ ـام جوامـ ـع[392]

وهنا الجيلى يتكلم عن طور تحققه بالحقيقه المحمديه وكماله الذى هو تابع لمتبوع يمكننا أن نأخذ مثل هذه التقريرات على أنها صوره من صور الفيض النوراني الذي يربط الوجود مع كثرته في الحقيقه المحمديه باعتبار نورانيه العنصر الفائض من النور المحمدى.

والجيلى يفسر بعض الظواهر الكونيه على أنها اشعاعات من النور المحمـدي فيعـرف الشهب التى تساقطت عند مولد الرسول صلى الله عليه وسلم ويقول:

"هو النور المحمدى الكاشف لأهل الحجب الظلمانيه عن كثافة محتدهم"[393].

وهذا تفسير رمزى فنى رائع لهذه الظاهرة الكونيه، ومفهوم النور المحمدى عنـد الجيلـى يتمثل في سريان التجليات الألهيه في الحقيقه المحمديه ثم فيضها على مجموع العالم وكل كمـال إنما هو فيض من الكمال المحمدى في ذلك يقول:

قفوت بها آثار أحمد تابعـاً | فأعجب المتبوع وما هـو تابـع
نبى له فوق المكانة رتبـه | ومن عينـه للنـاهلين منابـع
عليه سـلام الله منى انمـا | سـلامى علـى نفـسي النفيـسة

---

392) النادرات العينيه ص 149 – 150.
393) الإنسان الكامل جـ 2 ص 74.

واقع[394]

ويفسر النابلسي هذه الأبيات واصفاً تحققه بالحقيقه المحمديه وكل بيت يعبر عن نظريته في النور المحمدى.

ويدل البيت الأول (على أنه اقتفى آثار محمد صلى الله عليه وسلم في جميع ما ذكره وفي جميع ما كتمه هو تابع وهو سيدنا صلى الله عليه وسلم حقيقة ذلك الروح المذكور في حضره خاصته ودائره اصطفائه)[395].

أما في قوله "عين للناهلين يشرحها النابلسي (ثم أخبر أن من عينه صلى الله عليه وسلم أى من ذاته الشريفه للناهلين أي للشاربين المهيمين بشراب المعرفة والتحقيق منابع مختلفة، كل منبع مشرب خاص ينبع من حضرة خاصة لكامل خاص)[396].

وتصويره لعلاقة النور المحمدى مع العالم في شكل فيض يمكن أن نسميها نظرية فيض ان كانت هنا تختلف عن نظرية الفيض في المفاهيم الفلسفية لأن مراتب الفيض عنده عن تجليات نورانيه إلهيه وهبيه بخلاف نظرية الفيض الفلسفى التى تعتمد على فيض العقول. والجيلى في تصويره لهذا المفهوم فإنه يعتمد على فيض الالهام وعلى تأويل بعض الأحاديث بالاضافة لفيوضات المعرفة الاشراقيه التى تتولد عنده وفق تجاربه الصوفيه.

بعد أن طوفنا طويلاً مع الجيلى وتصوراته حول ماهيه الحقيقه المحمديه وبعد أن لاحظنا كثافة استخدامه للرموز. فإن السؤال الذى يفرض نفسه في هذا المجال هو سؤال يرتبط بالمجال

---

394) النادرات العينيه ص 159.

395) النادرات العينيه ص 213.

396) نفس المرجع نفس الصفحة.

الابستمولجى هل هي ضرب من ضروب المعرفة؟ أم هى هى مشتقة أو مستمده من العقل بمعناه المحدود أي الاستقراء والاستنباط؟ كإجابه مبدئيه أنها لا تنتمى لمجال العقل .. اذن ما هي؟

هى كما يقولون نتاج ما يسمى عندهم بالاشراق، كما هو معروف ان الإلهـام هـو أحـد المصادر الاساسيه للمعرفة عند المتصوفه وفي شأن هذه المعرفه الاشراقيه يقول الجيلى:

فحقق وكن فأنت حقيقـــة وخلف حجاب الكون للنور سـاطع
لا تطلبن فيه الدليل فانــه وراء كتاب العقل تلك الوقائع اذا
ولكن بإيمان وحسن تتبــع قمت جاءتك الأمـور توابــع
فان قيدتك النفس فأطلق عنانها وســر معهــا حتــى تهــون الوقائع[397]

لكن بطبيعة الحال فإن المشكلة الأساسيه التى تواجه كل ضرب من المعرفه الاشرافيه أنها ذات طابع ذاتي، ولا يمكن التحقق منها بلغة الفلسفه. باختصار شديد يمكن القـول أن للـصوفيه عالمهم الخاص بهم بل لهم منطقهم الخاص تستند عليه رؤيتهم في مجموعها ولكن ربما يعتـرض معترض على أن المعرفه الاشراقيه ما هي إلا صورة من صور الشعر ولا تكمن قيمتها إلا فـي بعدها الجمالى ولا تأتى بحقيقه صلبه بحجة أنها لا تخضع لقانون العقل! ولكن يمكـن القـول أن المعرفه الاشرافيه فيها جدل ولكن عدم استعمال العقل في المعرفه الصوفيه ليس لقصور أو نقص في المعرفة الصوفيه لأنها تشمل ما يستوعبه العقل ما لا يستطيع استيعابه. فكون العقل ليس هو المقياس الصامد أمام هذه المعرفه ليس معنا أن نستبعدها ونجعلها لا تعبر عن حقائق لأن الحقائق التى تنتمى إلى مجال الدين معظمها قد تفوق العقل في تصورها باعتبار أن العقل هو أحد أدواتها لقد تخصص العلماء في معرفة أحكام الصلاة والحج والصوم وتخصص الصوفيه في معرفة هـذه الأركان وبذلوا جهدهم في معرفة اسرار ركن التوحيد "شهادة أن لا إله إلا الله" فادلو فيها من علم الظاهر والباطن ما أدلو حتى تحققت عندهم المعرفة اللدنيه التى هي بابها التقوى "اتقو الله يعلمكم الله".

---

397) نفس المرجع ص 85..

شرف النوع الإنساني

عندما نتناول محور شرف النوع الإنسانى لابد أن نتعرف على أسباب ودواعي الـشرف الحاصله للبشريه التى يتطرق لها الجيلى.

ويتناول الجيلى شرف النوع الإنساني في إطار أن خلق الإنسان علـى صـوره بعـض مظاهر الرحمن تشريفاً له وفي شأن ذلك يقول الجيلى (لقد خلقك الله على صورته حيـاً عالمـاً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً، لا تستطيع دفع شئ من هذه الحقائق عنك لكونك خلقـك الله سـبحانه على صورته وحلاك بأوصافه وسماك بأسمائه)[398].

والجيلى هنا يقتبس تقريره من قوله صلى الله عليه وسلم "خلق الله آدم على صورته" لـذا أعطى بعض صفات على وجه التشريف والجيلى لا يريد تمثيل الحق بالخلق تعالى الله علواً كبيراً حتى لا يلتبس الامر يوضح تفرد الحق عن البشريه في صفاته واسمائه في قوله: "تفرد بالكبريـاء والعزه وانفردت بالذل والعجز)[399].

فالمولى عز وجل شرف الإنسان بأن فاض عليه بعض مظاهر صفاته واسمائه فالتـسائل ما هو الدور الذى يلعبه الإنسان في فلسفة الجيلى بالنسبه للعالم؟

فالإنسان دوره الفيزيقي في هذا الكون حمل الامانه وكان له التصرف في اسـتقلال هـذا العالم وتسخيره "هنا إشارة لطيفة الي الأمانه التى حملها الإنسان وهى اعنى كمال الألوهيـه لأن الإنسان رئيس العالم)[400].

فالعالم خلق قبل آدم لكنه كان كالجثه الهامده لم يعرف إلا بعد أن نفخ في آدم الروح.

والجيلى يذهب إلى أبعد من ذلك يصور الدور المتافيزيقي للإنسان في العالم في قوله: (كما أنك مثلاً في مشهدك واستغراقك في آنيتك التى أنت بها لا تشاهد إلا هوينك ولا يظهر لـك فـي شهودك منك في هذا المشهد شئ من الحقائق المنسوبه إليك على أنك مجموع العالم)[401].

---

[398]) الموسوعه الفلسفيه جـ 1 ص 41.

[399]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 41.

[400]) الإنسان الكامل جـ1 ص .

فالانسان بهذا المفهوم عند الجيلى مجموع حقائق بعض الصفات الألهيه ومنـزل الرقـائق الخلقيه فهو جامع ما بين بعض صفات الحق والخلق ويقول في شعره:

أنيتك اللاتى هى القصد والمنى | بها الأمر مرموز وحـسنك بـارع
ونفسك تحوى بالحقيقه كل مـا | أشـرت بجـد القـول مـا أنـ ـا خـادع[402]

والجيلى يتناول الإنسان الواقعي بما فيه من متناقضات وتباينات وهنـا تظهـر فيـه روح الفلسفة أكثر من روح التصوف يرى أن لهذا الإنسان الذى يتكون من جسد وروح، لهـذا الجـسد صفات الماده التى هى مصدر كثافة الرواسب والروح صفاتها من اللطافة والنور، ويرى الجيلـى أن لهذه الثنائيه جزء في تشريف الإنسان قائلاً: (فالانسان مثلاً جسد هو صورته وروح هو معناه وسر وهو الروح ووجه هو المعبر عنه بروح القدس، بالسر الإلهى والوجـود الـساري إذ كـان أغلب على الإنسان الامور تقتضيها صورته أصل الصوره ومنشأ محلها حتـى كـادت تخـالف عالمها الأصلى)[403].

هذا تصوير شامل للثنائيه الحاصله للإنسان مع توضيح أبعادها أما مقتضيات كل عنـصر منها يقول فيه الجيلى (فالبشريه تقتضى هذه الشهوات التى يقوم هذا الجسد بهـا والأمـور التـى يعتادها الطبع)[404]. أما مقتضيات العنصر الروحى يوضحه (والروحيه تقتضي الأمور التى يقوم بها ناموس الإنسان من الجاه والاستعلاء والرفعه لانها عالية المكانه)[405].

كما رأينا الجيلى سابقاً أتى بمعلومات مجمله عن تركيب الإنسان ولكـن بحديثـه عـن "البشريه – الروحيه) نراه أتى بصوره مفصلة توضح هذه الثنائيه لأن هذان العنصران يلعبا دوراً في العلو بالإنسان والدنو به.

---

401) نفس المرجع ص 43.
402) النادرة العينيه ص 115.
403) الإنسان الكامل جـ 1 ص 14.
404) نفس المرجع نفس الصفحة.
405) نفس المرجع ص 15.

فالأنسان الذى يذكره الجيلى هنا هو الإنسان الذى تتحكم فيه كثافة المادة وتنازعـه خفـة الروح. فاذا استطاع الإنسان أن ينفك من هذه الثنائيه فانه يرجع إلى أصله يوضحها الجيلى فـي قوله (فإذا ترك الإنسان هذه المقتضيات المذكوره بالروحيه والبشريه كانذائماً الشهود للسر الـذى من أصله)[406].

فالانسان الذى يحمل كل هذه التناقضات بامكانه أن يحلق في العالم الروحاني بالرغم من كثافة الجسد. فإذا زكى نفسه بالمجاهدات يزيل الران من قلبه وكل الحجب الظلمانيـه والجيلـى ينشد في ثنائيه الروح والجسد قائلاً:

فمهما تحل الـ ـروح جسماً فإنهـ ـا ... لتصوير ذاك الجسم في الصور تابع

فان قويت بالتزكيات رقـ ـت لـ ـه ... إلى المركز العالى الذى هو رافـع

وإن ضعفت واستقويت النفس والهوى ... تكن تبعاً للجسم اذ هـ ـو تابـ ـع

ويتبعها في نصبهـ ـا وارتفاعهـ ـا ... وتتبعـ ـ ـه ان جريومـ ـ ـ ـ ـاً طبائـ ـع[407]

فالأسلوب الشعرى عموماً وعند الجيلى نجده يعبر فيه عن القضايا بوضـوح أكثـر مـن أسلوب النظريات.

وبالرغم من التنازع ما بين الروح والجسد لكن نجد أن هذا الإنسان حصل له من الشرف بحيث صح له حمل الامانه وفاق الملائكه في الشرف وهذا الإنسان يتمثل في آدم عليـه الـسلام. فالملائكه عندما اتهمته بالفساد فإنها نظرت إلى الطينه الملقاه وتراكيب مزاجه المختلفة لكنها مـا عرفت السر الذى يحمله آدم.

---

[406]) الإنسان الكامل جـ 1 ص 15.

[407]) النادرات العينيه ص 119.

وتصوير الجيلى لشرف هذا النوع لم يتحصل إلا أنه يحتوى على المعرفة الالهيه لذلك فانه يرى أن كمال الإنسان لا يكون إلا بكمال العلم الألهي. ويوضح ذلك قائلاً: (فانه لما كان كمـال الإنسان في العلم بالله وفضله على جنسه بمقدار ما اكتسب فحواه"[408].

ومن هنا يتضح لنا السبب الأساسي لشرف الإنسان هى المعرفه الالهاميه التحقيقيـه فهـى أصدق معرفة عنده ويصف صدقها: (كانت معارف التحقيق المنوطه بالالهام والتوفيق أمناً)[409]. بالنوع الموضح أعلاه من المعرفة تكونت المعرفة التى تشرف بها آدم عليه السلام على الملائكه وتفوق عليهم بمعرفة الأسماء يوضحها الجيلى (فما إن ظهرت صفات الحق علـى آدم وأنبـأهم باسمائهم لأن الصفه العلميه الالهيه محيطه بهم وبغيرهم على التقييد بخلاف آدم فإنه يعلم الأشياء على الإطلاق بعلم الهى)[410].

فآدم تشرف بالعلم الالهى الذى أكسبه صفة المعرفة الالهيه فالملائكه منها من جهل علم آدم ومنها من احتج على أمر ربه، فالملائكة تساؤلها عن الشرف الذي منح لآدم وواحتجاجها غيـرة منهم على الجانب الألهى أما ابليس احتجاجه غروراً منه لأنه أخذ يقارن في أصل النـشأة عنـده وعند آدم. والجيلى ينشد قائلاً:

ولو لم تكن في وجه آدم عينـه ... لما سجد الاملاك وهى خواضع

ولو شاهدت عين لإبليس وجهـه ... على آدم لم يعص وهو مطاوع

فلا تك مع إبليس في أشبه سيره ... ودع قيـده العقلـى فالعقـل رادع[411]

ويرى الجيلى لولا انقداح النور المحمدى في صوره آدم لما حصل لآدم هذاالشرف. ويرى يجب أن نتخلى عن قيود العقل وأن نكرس جهدنا في معرفة العلم الالهى الذى ينقدح نـوره فـي القلب دون معلم ونوع هذا العلم يؤدى إلى المعرفه اليقينيه وهى المعرفه الآمنه علـى حـد قـول

---

408) الإنسان الكامل جـ 1 ص 5.

409) نفس المرجع نفس الصفحة.

410) الانسان الكامل جـ 2 ص 102.

411) النادرات ص 30.

الجيلى لكن هناك سؤال يفرض نفسه علينا، كيف نحصل على مثل هذا العلم؟ واذا كان يوصـل إلى معرفة الهاميه ما الدليل عليها؟

والحصول على مثل هذه المعرفه بالمجاهدات والتزكيات فتترقى النفس وتكسب المعرفـة الالهية. اما الدليل على اكتساب هذه المعرفة لقد اعتمد الصوفيه في مثل هذه المعرفه على قولـه (اتقوا الله يعلمكم الله)[412] أما مصدر هذه العلم من المولى عز وجل وهو العلم اللدنى ولقـد ورد في قوله تعالى (واتيناه من لدنا علما)[413]. والجيلى بطريقه قصصيه في شعره يوضح كيفيه هذا العلم في أى موقع يكون هذا العلم من الإنسان:

ففي قصة الخضر الكريم كفايـه ... يقتل الغلام والكلـيم يدافـ ـع

فلما أضاء الصبح عن ليل سره ... وسل حساماً للمحـاجج قـاطع

أقام له العـذر الكلـيم وإنـ ـه ... كذلك علم القوم فيـه بدائـ ـع

وواظب شهود العلم فيـك فإنـه ... هو الحق والأنوار فيك سواطع

ورق مقام القلب من نجـم ربـه ... إلى قمر الرحمن اذ هو طـالع

إلى شمس تحقيق الالوهيه رافعاً ... الـى ذاتــه للقــدر اذ أنــت رافـع[414]

هذا هو العلم الالهى الذى يوصل إلى مقام المعرفة اليقينيه : هذه المعرفة تشرف الإنسان على الملائكه والجيلى يوضح سبب اتهام الملائكه لآدم فيقول: (وفاتهم باطن الأمر الذى عليه آدم من الحقائق الرحمانيه والصفات الربانيه)[415].

والجيلى هنا يصفه بالحقائق الرحمانيه ولم يقل الرحيميه ولا غيرها من الأسـماء لأن آدم لقد نال الشرف من قبل صفه الرحمانيه ووصف تشريفاً أنه خلق على صورة الرحمن "خلـق الله آدم على صوره الرحمن"[416].

---

412) سورة الآية .

413) سورة الكهف الآية رقم .

414) النادرات ص 113 – 114.

415) الإنسان الكامل جـ2 ص 6.

واسم الرحمن له مدلوله (فالرحمن هو أسماء المرتبه وهى مرتبه الألوهيه ليس من اسماء الذات كالعظيم والجليل والكبير فان أسماء الذات لا تعلق بها للخلق واسماء المرتبه كلهـا متعلقـه بالمخلوقات لان الألوهيه اقتضت وجود مخلوقات)[417].

فالمعارف والتجليات الالهيه التى هبطت على آدم وقابليته لاستيعاب هذه المعرفه في تقييم الجيلى أنها منحته حق التصرف في الأكوان وصح له فه قيادة العـالم بهـذه الرقيقـه الفكريـه ويوضحها قائلاً:

"ان الرقيقه الفكريه أحد المفاتيح الذى لا يعلم بحقيقتها إلا الله)[418].

فإن هذه الرقيقه الفكريه بعد أن جعلها غيبيه، لكنه رأى من المنطق لابد أن يكون لها صلة بأرض الواقع لأنها هى تمد الإنسان بالمعرفه، لكى يربط الجيلى ما بين ميوله الصوفى ومنهجـه الفلسفى وجعل لهذه المعرفه نوعين من المفاتيح حقى وخلقى ويقول (نوع حقى ونوع خلقى فالنوع الحقى هو حقيقه الأسماء والصفات والنوع الخلقى هو معرفه تركيب الجوهر والفرد مـن الـذات اعنى ذات الإنسان المقابله بوجهه وجوه الرحمن)[419].

هنا تظهر عند الجيلى الروح الفلسفيه أكثر من الروح الصوفيه لأنه اتجـه للفكـر كـأداه للمعرفه. فالمفتاح الحقى تهبط به الحقائق الالهيه والمفتاح الخلقى يحرك به الرقائق الخلقيه لتقبل تجليات الحقائق الألهيه فالعقل وسيلة من وسائل الإدراك عند الجيلى ولكنه ليس الوسيلة الوحيـده الحاكمه. وللامام الغزالى كلام جميل ليس فيه غموض في تصوير المعرفه التى تنبع من الحواس ما يسميه الجيلى "المفتاح الحقى" ويقول الغزالى (لو فرضنا حوضاً محفوراً في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بانهار تفتح فيه، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فيتفجر الماء من اسفل الحوض ويكون ذلك الماء اصفى وأدوم وقد يكون أغزر وأكثر فكذلك القلب مثل الحوض والعلم مثل الماء. تكون الحواس الخمس مثـل

---

416) نفس المرجع ص 8 وورد في صحيح مسلم – باب البر – ص 115،ومسند ابن حنبل جـ 2 ص 244.

417) جواهر المعانى جـ 2 ص 33.

418) الإنسان الكامل جـ2 ص 83.

419) نفس المرجع ص 795.

الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطه أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتـى يمتلئ علماً، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوه والعزله وغض البصر، يعمد إلى عمق القلـب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع الحكم في داخله)[420].

وبهذه الصورة الفنيه التى رسمها الامام الغزالى مع تلك التقريرات الفلسفيه التى وضـعها الجيلى توضح الأسباب التى تجلب المعرفه الالهيه وللإنسان يمكن أن يتقبـل تجليـات الـصفات والأسماء الالهيه ويحصل له الشرف والتصرف في الاكوان بحكم تفويض الله له في شؤون العالم. يوضح الجيلى الكيفيه التى يحق للإنسان التصرف في الأكوان قائلاً (فكذلك الحق سبحانه وتعـالى موجود في الإنسان بغير حلول وهذا الوجود باطن فاذاظهر بأحكامه تحقق العبد بحقيقة كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها. ويظهر الحـق تعالى في وجود هذا الإنسان فتمكن من التصرف في عالم الأكوان)[421].

وبتحكم الصفات الالهيه والأسماء في الإنسان يكون له الشرف بأن يكون هو المتـصرف في الأكوان بفضل القوه الالهيه، وله الشرف بأن شرف بالصوره الرحمانيـه والجيلـى يـشرح الشرف الذى حصل لآدم في قوله:

(ان الله خلق آدم على صورته) يشرحها (على أنها تؤخذ على ظاهر اللفظ وليس للتجسيد ان التقابل يكون في الصوره الروحانيه) ثم يوضح الصوره الروحانيه في قوله (واعلم أن الرب له في كل موجود وجه كامل وذلك الوجه على صوره روح ذلك الموجود على صـوره محـسوسه وجسد)[422].

وعلى وجه التشريف يمكن القول أن الصوره الروحانيه للإنسان عنـد الجيلـى تـشرفت بصوره كبعض صفاته واسمائه سبحانه وتعالى.

---

[420]) معارج القدس في مدارج معرفة النفس/ أبى حامد بن محمد بن محمد للغزالى ، القاهرة مطبعةالاستقامة د.ت. ص 134.

[421]) الإنسان الكامل جـ 2 ص 79.

[422]) الإنسان الكامل جـ 2 ص 86.

فالانسان عند الجيلى بالرغم من وجوده المتأخر في العالم يعتبر هو عالم كبير والعالم عالم صغير ويفسر شرف النوع الإنساني واحتوائه على كل خصائص العالم في قوله (لو كان العالم هو الأصل لكان أولى بالوسع من القلب. فاعلم أن القلب هو الأصل والعالم هو الفرع)[423].

والقلب الذى يقصده الجيلى ليس هو مضغة اللحم المودوعه في الشمال بل هو كما يعرفـه (النور الأزلى والسر العلى المنزل في عين الأكوان لينظر الله به للأكوان)[424].

فأهداه النور الالهى هو الوجه الذى أودعه الله في الإنسان ثم يوضح الجيلى كيفيـه هـذا الوسع فيقول:

("هو وسع العلم" يعنى به المعرفه "ووسع الشهادة" يعنى به مشاهده أسـماء الله وصـفاته والوسع الأخير "وسع خلافه")[425].

وهذا الوسع الأخير هو الشرف الأكمل للإنسان بحيث يتصرف تصرف الخليفه في ملـك من استخلفه.

والملاحظ عندما يتكلم عن الإنسان الكامل يجعله في مرتبه من الكمال لا يدانيه فيها حادث إى مخلوق وعندما يتحدث عن الإنسان بصوره عامه تغلب عليه النزعه الفلـسفيه فيـتكلم عـن الثنائيه وطريقه التفكير واستعمال العقل الذى أشار إليه بالمفتاح الخلقى ولكنه يرجع تجذبه النزعه الصوفيه يتكلم عن القلب والأنوار والفيوضات.

ويرى الجيلى أن الإنسان بتحققه ببعض صفات الله يكون مشرفا يتضح ذلك في قوله (لأنه سبحانه وتعالى خلق آدم على صورته ولابد أن يكون الإنسان نسخه من كل صـفه مـن صـفة الرحمن)[426].

يدور في ذهننا إزاء هذا التقرير السؤال التالى: هل كل إنسان يكون نـسخه مـن صـفه الرحمن، والإنسان له الثنائيه والميل للرسوب المعدنى!.

---

423) نفس المرجع ص 25.

424) نفس المرجع نفس الصفحه.

425) نفس المرجع ص 28.

426) الإنسان الكامل جـ 2 ص 85.

ولكن حسب تصور الجيلى للإنسان وفق تقريراته التى أوردها أن الإنسان لا يكـون لـه بعض الصفات الألهيه حتى يبسط له في العلم اللادني والكشف الالهى فالمعيار التفاضلي هو معيار ابستمولجى إذن الإنسان يكون شرفه بكمال المعرفه الإلهيه.

ودوره في الكون يكون بعظمه مرتبته فالإنسان في نظر الجيلى هو مركز نظـر الله فـي الكون ويوضح دوره قائلاً:

(ثم أن العالم الدينوى الذى ينظر الله إليه بواسطه هذا الانسان لا يزال شهاده وجوديه مـا دام الإنسان واسطه نظر الحق فيها فاذا انتقل الإنسان منها نظر الله إلى العالم الذى انتقل الإنـسان منه بواسطه الإنسان فصار ذلك العالم شهاده وجوديه وصار العالم الدينوى غيباً عدمياً"[427].

الجيلى في نظره أن كل الوجود لا يصير شهاده سوى عالم الملك أو الملكوت إلا بوجـود الإنسان. فان وجوده يثبت أى من العالمين وبانتفائه يصير أى العالمين غيباً.

فالشرف عند الإنسان يصوره الجيلى على حسب المدد من التجليات الالهيه والناس متفاوته في تقبل التجليات فمنهم النبي ومنهم الولى، يعرف الجيلى الولى كفرد حصل علـى درجـة مـن درجات الشرف في قوله : "الولى هو حق متصور في صوره الخلقيه أوحـق متحقـق بالمعـانى الالهيه فعلى كل حال وتقدير وفي كل مقال وتقرير هو الجامع لوصفين النقص والكمال)[428] بهذا يكون التفاوت في الشرف بين رتبة الفرد المحمدى من بقية أفراد الامم في قوله: "لم يبق شئ فـي الوجود إلا وقد عبد شيئا من العالم إلا المحمديون فإنهم عبدوه من حيث الإطلاق بغير تقييد بـشئ من أجزاء المحدثات فقد عبدوه من حيث الجمع ثم تنزهت عبادتهم عن تعلقها بوجه دون وجـه ومن باطن وظاهر فكان طريقهم سراط الله إلى الله لهذا فازا بدرجة القرب من أول قدم"[429].

فدرجة القرب التي توصل إليها الجيلى بحديثه عن قرب الفرد المحمدي هى درجة الشرف العظمي التى تميز بها الفرد المحمدي فالإنسان في فكر الجيلى له الشرف على بقية المخلوقات بان

---

427) نفس المرجع ص 103 – 106.

428) الإنسان الكامل جـ 1 ص 30.

429) نفس المرجع ص 31.

خص بإحتوائه على معرفة الأسماء وتجليات الصفات والفرد المحمدى تشرف على بقية الامم لأنه من خير أمه وعبدالله منزهاً.

الجيلى عندما يتناول مفهوم الإنسان بصوره عامه يتحدث عنه بصوره التشريف وربما كان ذلك ناتج من تعمقه في الأصول الاسلاميه أو ناتج بشعوره التام بالصفاء فـي سـلوكه الـصوفى فاحساسه والنظر الى من اقتدى بهم جعله دائم الفكر في تبيين جانب الصفات الالهية في الإنـسان لربما أن كل جهوده في رحلة بحثه كانت في هذا المضمار. هذا هو ديدن الصوفيه دائماً في حالة عروج للعالم الأعلى وكل واحد منهم يعبر عن تجربته الخاصة مستنداً في معارفه على الكـشف والمشاهده، فالارث الصوفى من الصعب أن يحاكم بقانون العقل. لأن العقل هو أداه من أدواتـه فليس لحكم الجزء أن ينفى الكل.

أما في تناوله لأزلية النور المحمدى الذى بفيضه كان الإنسان الكامل علـى بقيـه جـنس الإنسان وكان الشرف لبقيه الناس. فالبحث في هذه المحاور انما يوصلنا إلى نقطة واحـده تعنـى محور هذا الكون وصوره تنتهىعندها مفهوم الكمال، الكمال الكافل لوحدة الجماعة الممهد لخلافة الفرد وهذه الصورة الكاملة لا نتوصل إليها إلا اذ جعلنا كل صور الكمال في مفهوم واحـد هـو الإنسان الكامل الذى يتمتع بالتفرد وليس له ثان وبذلك نضمن بها تجاوزتنا للأزمنه والأمكنـه أو تصارع القوات المتباينة إلى أن نتوصل الي بنيه واحده ثابته تتخطى الزمن وتوحد السلطه ففكـرة الإنسان الكامل تهدف إلى الوحدة وجمع الكثرة في نقطه واحدة وقد يدور بذهننا هل يلحق الكمـال بالإنسان؟ هل هناك إنسان كامل؟

من خلال دراستنا لجيلى وغيره من الصوفيه الذين قالوا بفكرة الإنسان الكامل تأتى الاجابه نعم أن هناك إنسان كامل وعندما يطلق هذا الوصف إنما يراد به أن هنالـك إنـسان نـال مـن الكمالات الأخلاقيه ما جعله في المحل الاسمى من حيث القرب من الله والنفع للإنـسانيه. وهـذا الأمر يتضح في النبي صلى الله عليه وسلم أشد الوضوح والأدله العقليه والنقليه التى نثبـت لـه العصمه تؤكد ذلك فالنقليه كقوله تعالى "ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فـانتهوا) فالايـة بلفظها عامه لتصديرها بما الموصول التى تفيد العموم اتفاقاً بين علما اللغة وأصول الفقه فتجـئ

بمعنى صريح: كل شئ جاءكم به الرسول فخذوه وكل شئ نهاكم عنه فاتركوه فلو لم يكن كـاملاً لما أُعطى هذا التفويض وكون أن الله تعالى قد جعله مثالاً تقاس عليه سلوكيات الناس وتـصحح على تصرفه تصرفاتهم يعتبر دليلاً قاطعاً على كماله الإنساني وفق هذا التصور يلحـق الكمـال بالإنسان ولكن كماله ليس ككمال الله والفرق بين كماله صلى الله عليه وسلم وكمال الحق تعـالى كالفرق بين الحق ومخلوقاته. فالحق تعالى مطلق والمخلوقات محدودة وشتان ما بـين المطلـق والمحدود. فالمحدود مهما اتسع له نهاية والمطلق لا نهاية له، والمطلق وجوده منزه عن الأزمنه والأمكنه والمحدود متصف بالزمان والمكان.

وكون الصوفيه يقولون أن كمال النبي صلى الله عليه وسلم لا يدرك فهم لا يعنون بذلك إنه مطلق ككمال الله إنما يقررون أنه محدود في ذاته لكنه أوسع من إدراكاتنا نحن؛ فغيـاب حـدود الشئ لا يعنى عدم وجود تلك الحدود في نفس الأمر فبعض صفحات المياه في الكـره الأرضـيه يستعصى علينا حدودها لكن هذا الإستعصاء لا يجعلنا نصفها باللاتناهي.

والصوفيه يرون أن المغايرة بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم من حيث الطهـر هـى السبب في إنحصارنا بجانب محدود من كمال النبي صلى الله عليه وسلم، هو الذي يصفه الصوفي الكبير الامام البوصيرى:

وكيف يعرف الدنيا حقيقته قوم نيام تسلو عنه بالحلم[430]

الملاحظ في كتابات الجيلى في كلٌ من مفهوم الإنسان الكامـل أو تعبيـره عـن النـور المحمدى أو شرف النوع الإنسانى نجدها في أشعاره لا تبدو واضحه بل يلوح بها تلويحاً عكـس في كتابته وفي نظرياته رغم غموض اللغة لكن نجده في نظرياته يصرح باسم الإنـسان الكامـل ولقبه. لكن نجده بالرغم من ضخامة كتابه الإنسان الكامل فان الصفحات التى أفردهـا للإنـسان الكامل بسيطه مقارنة بما تناوله في داخل الكتاب ولكنها قيمه يمكننا أن نقول انه أوجز وأعجز في كلامه المباشر عن كمال النبي صلى الله عليه وسلم. وكل ما كتبه فيمضمون كتابـه ليمهـد لنـا معرفة كمال النبى صلى الله عليه وسلم.

---

430) شرف الدين عبدالله محمد البصيري، البرده

الفصل الرابع

من أبرز من تغنى بالحب الالهى ورتع في رياض الجمال المطلق وعبر عن تحققه بالحقيقه المحمديه هو ابن الفارض لقد أجمع المترجمون له أن اسمه

"هو أبوحفص ابو القاسم عمر بن أبى الحسن علي بن رشد بن علي"[431]

أما لقبه ونعته يقولوا فيه (انه كان يعرف بابن الفارض وينعت بشرف الدين)[432].

أما مرجع تسميته بابن الفارض لقد أجمع المترجمون على أن "الفارض" بالراء المكسورة هو الذى يثبت الفروض للنساء على الرجال بين الحكام وأن أبا الشاعر كان يقوم باثبات هذه الفروض فغلب عليه التلقيب بالفارض، وعرف ابنه بابن الفارض[433].

ولقد تضاربت الآراء فى تاريخ مولد هذا الشاعر فاذكر على سبيل الذكر بعض الروايات علها تكون أقرب للصواب منها:

---

[431]) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبى العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر جـ1 ص 383 خالكان، حققه محمد محى الدين عبدالحميد جـ 1 ص 382 مكتبة النهضة المصرية.

[432]) ابن الفارض والحب الالهى محمد مصطفى حلمي ط 1 مطبعة لجنة التأليف والترجمة 1945 ص 6.

[433]) وفيات الأعيان جـ 1 مرجع سابق ص 383.

"يذكر ابن خالكان ان ابن الفارض ولد فى الرابع من ذي القعدة 576هـ بالقاهره وتوفى بها يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة 632هـ ودفن بسفح المقطم"[434].

وأما الرواية الثانية "أما بن عماد يذهب إلى أن مولد شاعرنا كان في ذي القعده سنة 566هـ وإلى أن وفاته كانت في جمادي الأولى 632هـ عن ست وخمسين سنة إلا شهراً"[435].

ويرى محمد حلمى في دراسته لابن الفارض على أنه: (ترجح التاريخ الأول الذي ذكره ابن خالكان، بحكم معاصرته لابن الفارض وتحريه الدقة فى وفاة شاعرنا"[436].

أما نسبه "لقد أجمعوا على أنه حموى الأصل مصرى المولد والدار والوفاة"[437] أما الحقبة التاريخيه التى عاش فيها بالتحديد ذُكر "أن حياته تقع في الربع الأخير من القرن السادس والثلث من القرن السابع الهجرى"[438].لابد هنا من وقفه على ثقافة هذا العصر وسماته كما ذكر ان ابن الفارض عاصر ملوك الأيوبيين لنتعرف على هؤلاء الملوك كما ذكروا "صلاح الدين والعزيز والعادل والكامل"[439].

---

(434) نفس المرجع نفس الصفحة.

(435) شذرات الذهب في أخبار من ذهب أبى الفلاح عبدالحي بن عماد الحنبلي جـ 5 مكتبة القدسيى 1751هـ ص 143.

(436) ابن الفارض والحب الالهى ص 9.

(437) نفس المرجع ص 14.

(438) نفس المرجع ص 2.

(439) نفس المرجع

ولنتابع لون الثقافة السائده في عصر كل ملك

"استمتعت مصر في عهد صلاح الدين بحظ من الحضارة والثقافة الدينية كان لها أكبر الأثر في روح العصر، وطبعه بالطابع السنى الذى كان أخص خصائص الأيوبيين"[440].

ثم خلف صلاح الملك العادل ومن سماته التى اتسم بها عصره "كان العادل صالحاً محافظاً على الصلوات فى أوقاتها متبعاً لأرباب السنة مائلاً إلى العلماء"[441].

فأما الكامل الذى خلف العادل "كان محباً للعلم والأدب، مقبلاً على أهله، عاملاً على إحياء السنة، مؤسساً لكثير من المدارس العلميه والدينية أهمها دار الحديث والمدرسة الكاملية"[442].

ولقد وجد المذهب الصوفى مساحة شاسعة في عهد صلاح الدين فاهتم بالتصوف وأنشأ له دوراً "أنشأ صلاح الدين خانقاه سعيد السعداء وسماه دوير الصوفيه، وقدم شيخها على غيره من المشايخ"[443].

والملاحظ أن كل الملوك الذين عاصرهم ابن الفارض فان عصورهم اتسمت بالثقافة الدينية ذات الطابع الصوفى هذا ما شجع ابن الفارض من انتاج هذا العمل الصوفى وكما تعرفنا على الثقافة التى رعاها الحكام الأيوبيين وأثرها عليه لنتعرف على من عاصروه في تلك الحقبة:

---

[440]) ابن الفارض والحب الالهى مرجع سابق ص 14.
[441]) نفس المرجع ص 14 – 15.
[442]) نفس المرجع ص 16.
[443]) نفس المرجع نفس الصفحة.

فهنالك طائفة من العلماء والوعاظ عاصرهم ابن الفارض منهم (من العلماء والصوفيه والشعراء صفى الدين بن أبى منصور، وشمس الدين الأيكى الذى كان شيخاً لخانقاة سعيد السعداء والحارث الحنبلى وجمال الدين السيوطى. شهاب الدين عمر السهروردى وبرهان الدين الجعبرى)[444].

وأما من اتصل بهم اتصال مباشر في عهده كما ذكر

(من اتصل بهم اتصال مباشر كبرهان الدين الجعبرى وشهاب الدين بن محمد، وشهاب الدين أبوحفص السهروردى وزكى الدين عبدالعظيم المنذرى الذى له رياسة المدرسة الكاملية"[445].

ومن أقوى الشخصيات التى اثرت علىابن الفارض "هى شخصية محي الدين ابن عربي المتوفى 638هـ الذى كاد يكون مذهبه الصوفى أقوى المذاهب فيما عاصره وما جاء بعده من الصوفيه"[446].

وأما شعوره الدينى وامتزاجه بالنزعة الفلسفية والصوفية لقد تأثر فيها بمذهبين المـذهب الاشراقي ومذهب وحدة الوجود كما ذكره دارسيه موضحين هذين التيـارين (حكمـه الاشـراق لسهروردى الحلبى المقتول كما يظهر ومذهب ابن عربي في مذهبه وحده الوجود"[447].

ومن خلال الاطلاع على ديوان ابن الفارض فـان التيـار الاشـراقي الـذى يتزعمـه السهروردى لا يبدو واضحاً حتى الجانب الفلسفى في شعره إنما جاء نتيجة لغموض الفكرة التـى يعبرعنها ولكون أن عملية الشعر هى عملية ذهنية فانها تدخل في المطالب الفلسفية. وأما تـأثير

---

444) ابن الفارض والحب الألهى مرجع سابق ص 16.

445) نفس المرجع ص 17.

446) نفس المرجع نفس الصفحة.

447) ابن الفارض الحب الالهى ص 17.

ابن عربي عليه فهو يبدو واضحاً في شعره وكثير من القضايا التى عبـر عنهـا ابـن عربـي بالنظريات لقد عبر عنها ابن الفارض بالشعر كما سنرى.

نشأته وأطواره

وأما نشأته الأولى هى تعتبر الطور الأول فى حياته التى تكونت فيها ملامح شخـصيته وكانت نواة لأفكاره الفلسفية والصوفيه والهام لشاعريته. نورد بعض ملامح نشأته كمـا ذكرهـا دراسية

"فنشأ تحت كنف أبيه فى عفاف وصيانة وعبادة وديانة بل زهد وقناعه وورع فلما شـب وترعرع اشتقل بفقه الشافعيه وأخذ الحديث عن بن عساكر وعنه الحافظ المنذرى وغيره ثم حبب إليه الخلاء وسلوك طريق الصوفيه فتزهد وتجرد وصار يستأذن اباه فى السياحه فيسيح في الجبل الثانى من المقطم يأوى لبعض أوديته"[448].

ونلاحظ من ملامح تربيته أن ابن الفارض سلك طريق العلم الشرعي كما سـلك طريـق المجاهدات الروحية من أجل الكشف الالهى كشانه وشان القوم. وكان فتحه بتوجيه من شيخه

(أخبره البقال أنه انما يفتح عليه بمكه فخرج فوراً في غير أشـهر الحـج ذاهبـاً إلـى مكه)[449].

فالاقتداء بالشيخ وتوالى فتوحات المريد على يد الشيخ هذا من صميم المنهج الصوفى في تربية المريد.

وفى هذا الطور لقد كان ابن الفارض مجاهداً زاهداً حبب إليه طريق القوم ولكنه لم ينال الفتح الربانى ولكن بذروا فيه بذور الزهد والورع وظلت كامنة فيه

أما الطور الثاني هو طور السياحه لقد صورها سبط ابن الفارض بلسان جده يقول:

---

[448]) شذرات الذهب ص 149.

[449]) نفس المرجع نفس الصفحة.

"كنت في أول عهدى بالتجريد، استأذن والدى وأطلع إلى وادى المستضعفين وآوى فيـه وأقيم في هذه السياحة ليلاً ونهاراً ثم أعود إلى والدى لأجل بره ومراعاة قلبه، وكان والدى يومئذ خليفة الحكم للعزيز بالقاهرة ومصر المحروستين. وكان والدى من أكابر أهل العلـم والعمـل، وكان يسر برجوعى إليه، ويلازمنى بالجلوس معه فى مجالس الحكم ومدارس العلم ثم اشتاق بعـد هذا إلى التجريد والسياحه وسلوك طريق الحقيقه فلم يفتح على بشئ"[450].

لقد استمر الشيخ في هذه المجاهدات حتى حكى أنه "كان الشيخ اربعينـات متواصـله لا يأكل ولا يشرب ولا ينام[451].

وفي هذا الطور رغم مجاهدته هو لازال يصارع قوات نفسه ولم يتوصل إلى فتح

وأما الطور الثالث في حياته هى مرحلة الفتح التى توضحها محاورته لشيخه البقال عندما رآه يتوضأ بطريقة غير مرتبة واعترض عليه فقال له (يا عمر أنت ما يفتح عليك في مصر، انما يفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح)[452].

وفى مثل هذه المحاوره تظهر مكاشفات الصوفيه عندما قال لشيخه (الأمد بينى وبين مكه بعيد) وقال له الشيخ وهو يشير (هذه مكة أمامك فنظر ابن الفارض معه اذا هو يرى مكة ثم تركه وطلبها ولم تبرح أمامه حتى دخلها)[453].

والملاحظه التى كثيراً ما تثار بصدد مثل هذه الروايات أنها من النـوع التـى لا سـبيل للتحقق من صحتها بالوسائل المعروفة بالتالى لا يمكن فهمها إلا في إطار الروح الـصوفيه التـى وردت فيها. والمستفاد من هذه المحاوره تحدد لنا الطور الذى فتح فيه على ابن الفارض. وفـى عرف الصوفيه لا يتمكن البصر من رؤية ليس بمقدوره إلا إذا تحقق الفتح ولقد كان مفتاح سـره

---

450) شرح ديوان ابن الفارض لجامعة الرشدي بن غالب من شرحى الشيخ حسن البوريني وعبدالغنى النابلسى ط1 ص 201 ديباجة الديوان ص 4 المطبعة الأزهرية المصرية 1319هـ.

451) نفس المرجع ص 60.

452) ابن الفارض والحب الالهى محمد مصطفى حلمى ط1 مطبعة لجنة التأليف والترجمة 1945، ص 210.

453) شرح الديوان الديباجه ص 5.

الشيخ البقال وهذه تعتبر أخصب فترة في حياته حتى يقول (وجاءنى الفتح حين دخلتهـا فتـرداف ولم ينقطع)[454].

ويشير الشيخ إلى فتحه فى قصيدته الداليه يقول فيها:

يا سميرى روح بمكه روحـى شادياً ان رغبت فى اسعادى
كان فيها انسى ومعراج قدسى ومقامى المقام والفتح بادى[455]

أما الطور الرابع يبدأ بعد عودته من الحجاز وحزنه وتشوقه للحجاز وفتوحاتها نلاحـظ رحله الفتح كانت بدايتها على يد البغال ونهايتها على يد البقال في قوله (ثم بعد خمسة عشرة سنة سمعت البغال ينادينى يا عمر تعال إلى القاهرة أحضر وفاتى وصل على فاتيته مسرعاً وجدته قد احتضر)[456].

كما أوفده البقال رضى الله عنه إلى أرض الحجاز مكان الفـتح اسـتدعاه عـن طريـق الاتصال الروحى إلى مصر حيث يبدأ الطور الرابع هذا الطور لا نسميه مرحلة انقطاع الكـشف كما سماه بعض الدارسين بل هو مرحلة تعطش وحنين إلى الماضى، ونفسية الصوفى كلمـا زاد وابلها من الفيض كلما زاد تعطشها والصوفى كلما ينتقل إلى مرحلة يحسن بالحرمان من المرحلة القادمه. هذا التعطش يبدو واضحاً في قوله:

يا أهل ودى هل لراجى وصـلكم طمع فيـنعم بالـه استرواحـا
مـذ غبتم عن ناظرى لى أنـه ملأت نواحى أرض مصر نواحا
وإذا ذكرتكـم أميـل كأننـى من طيب ذكركم سقيت الراحـا
واذا دعيـت إلى تناسى عهدكـم ألفيـت احـشاى بـذاك سحاحـا[457]

وفي بعض الأبيات تجده متأوها على مكه وفيوضاتها قائلاً

---

[454]) نفس المرجع نفس الصفحة.

[455]) نفس المرجع ص 21.

[456]) شرح ديوان ابن الفارض الديباجه ص 5.

[457]) الديوان ص 84.

نقلتنى عنها الحظوظ فجـ ـزت واردانـى ولـم تـ ـ ـدم أورادى

آه لو يسمـ ـح الزمـ ـان بعـ ود فعـ ـسى أن تعـ ـود لـ ـى المبـ ـادى(458)

وفي هذا الطور جمع ابن الفارض اشعاره التىنظمها في مصر والحجاز كما ذكر "ملـئ ديوانه بالقاهرة بعد عودته من الحجاز"(459).

أهم مؤلفاته

ديوان ابن الفارض فهو نتاج شعرى قليل من حيث الكم اما من حيث الكيف هـو تحفـه أدبية رائعه ذو قيمة روحية عالية نتيجة أذواق ومواجيد صوفيه. نذكر آراء بعض من قيموا هذا الديوان وأثنو عليه "قد أثنى على ديوانه حتى من كان سئ الظن والاعتقاد ومنهم ابن أبـى حجـه الذى عذره السراج الهندى بسبب الوقيعة فيه فقال هو مـن أرق الـدواوين شـعراً وأنفـسها دراً واسرعها للقلوب جرحاً وأكثرها على الطلول نوحاً"(460).

المعارضون:

يحدثنا التاريخ بأن ثمة خلافاً قوياً قد نشأ بين الفقهاء والصوفيه وهذا الخلاف كان يقـوى ويشتد حتى يصل إلى صورة الخصومه العنيفة وذلك لأن الصوفيه اثروا السكر علـى الـصحو وتكلموا بعبارات لا يفهمها العامه ولكن الفقهاء سايرو سوء النية وعدم فهم العبـارات الـصوفيه تجاوزوا فيها حدود الاعتدال فى حكمهم على الصوفيه بأنهم كفار وزنادقة، والخلاف هنا ليس ثمة خلاف فردى مع ابن الفارض بل خلااف مذهبى.

---

458) نفس المرجع ص 83.

459) ابن الفارض والحب الالهي ص .

460) شذرات الذهب مرجع سابق ص 151.

وأما رأى الماديين في تقييم عمل ابن الفارض يبدو فى قولهم (قـد ذهـب فريـق مـن أصحاب المذهب المادى إلى تفسير أذواق ابن الفارض ومواجيده تفسيراً فسيولوجياً يردهـا إلـى ضعف في الأعصاب واضطراب في المخ)[461].

وتحدد الفترة الزمنية التى بدأت فيها الخصومة غالباً بعد وفاته ويصفها دارسيه محـددين ظهورها في قولهم

(لم يمض زمن بعد وفاة الشاعر حتى قويت واشتدت ووضحت اذ برجال الدين يتناولون حياته الصوفية وفريقاً يرى أحواله ومواجيده ضروباً من الهذيان الحاصل مـن تعـاط الحـشيش ويرى في مذهبه سوء الاعتقاد والقول بوحدة الوجود والحلول)[462].

وأول من عارض مذهبه واتهمه بابن بنت الاعز "قد أوقع ابن بنت الاعز بشمس الـدين الايكى، وذمه ولامه على أنه يأمر الصوفيه بالاشتغال بنظم السلوك قصيدة ابن الفارض التى يميل فيها إلى الحلول)[463].

ومن ألد خصومه تقى الدين بن تيميه هو ينكر عليه أحواله ومواجيده في رؤيته يذكر عنه "فاذا هو يرى ان الرجل لم يكن في شىء من هذا موافقاً لتعليم الاسلام"[464].

وأما ابن خلدون يعارضه في قوله (ما أجدر الكثير من شعر ابـن الفـارض والعفيـف التلمسانى وأمثالها أن يلحق بهذه الكتب، كذا شرح ابن الفرغانى للقصيدة التائيه مـن نظـم ابـن الفارض: فالحكم في هذه الكتب وأمثالها اذهاب اعيانها متى وجدت والتحريق بالنار والغسل بالماء حتى ينمحى أثر الكتابه لما في ذلك من مصلحة عامه في الدين)[465].

ومن خصومه برهان الدين بن إبراهيم هو يقول في متابعه ابن الفارض لابن عربي (... وقد تبعه في ذلك ابن الفارض حيث يقول امرنى النبي صلى الله عليه وسلم بتسميه التائيه "نظـم

---

[461] ابن الفارض والحب الالهى ص 77.

[462] نفس المرجع نفس الصفحة.

[463] نفس المرجع ص 79.

[464] ابن الفارض والحب الالهى ص 79.

[465] نفس المرجع ص 82.

السلوك" اذ لا يخفى على العاقل أن ذلك من الخيالات المتناقضه الحاصله من الحشيش اذ عنـدهم وجود الكائنات هو الله تعالى. فاذن الكل هو الله"[466].

ثمة مؤلف متأخر عاش في القرن الحادى عشر هو صالح بن مهدى المقبلى الذى انتقـد مذهب ابن الفارض بطريقة فيها تحامل واضح على ابن الفارض في قوله (... يكفيك كـلام ابـن الفارض الذى اذعنو له طراً ما ظاهره الاتحاد والالتزام والكفر، والترفع عن الأنبياء وعلى لجمله فلم يبق ما يمكن دعواه من المقامات ولا تأتى الخلاعه من البذاءة الشنيعه إلا ادعاه"[467].

أنصاره:

ومن أنصاره الذين ردو على خصومه ودافعوا عن ارثه الصوفى القاضى زكريـا بـن محمد الأنصارى (وفى سنة 926هـ أصدر القاضى الشافعى زكريا محمد الأنصارى فتواه التـى برأ فيها ابن الفارض مما نسب إليه من خصومه ونسبوه إلى العقيدة الضاله. وقـد كـان الفقيـه الشافعى أحمد بن حجر الهيثمى المتوفى 973هـ ممـن دافـع عنـه ورد مـن دونـه طعـن الطاعنين)[468].

أما جلال الدين السيوطى قد أفرد كتابه ووضع فيه صوره مقامه وسماه (القمع العـارض بنصرة ابن الفارض)، ويقول فيه عن خصوم ابن الفارض "أنهم لم يقفوا عند نص القرآن، ولا هم امتثلوا ما ورد عن سيد ولد عدنان ولا هم علموا ماقرر أئمه الشان ولا هم جنحوا إلـى الطريقـة الجاريه على قانون الحق والفرقان"[469]. ثم يتكلم عن ابن الفارض ممجداً من موقفه "ألم يجتمع به شهاب السهروردى ومقامه فى علم الشريعه والحقيقه معروف فلا انكر عليه وحذر الناس لديه بل شهد له بالمحبة ودل عليه تلامذته وصحبه"[470].

---

[466]) نفس المرجع ص 89.

[467]) نفس المرجع نفس الصفحة.

[468]) ابن الفارض والحب الالهى ص 91..

[469]) نفس المرجع نفس الصفحة.

[470]) نفس المرجع نفس الصفحة.

أما الشعرانى كان يبجله ويعظمه ولا يذكره "إلا بقوله سيدى عمر بن الفارض"[471]

أهم شروحات الديوان نذكر منها:

1- شرح بدر الدين حسن البورينى (963-1204هـ) هو يقع من مجلدين يمتاز هـذا الشرح بأنه لغوى أدبى، عمد فيه الشارح إلى الابانة عن ظاهر المعانى.

2- شرح عبدالغنى النابلسى النقشبندى القادرى (1050-1143هـ) يسمى كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض، ويقع في مجلـدين تمـت كتابتهـا سـنة 271هـ وقد سلك فيه صاحبه مسلك أهل الباطن.

3- شرح الامين الخورى يسمى (جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفـارض وهـو شرح لغوى تناول فيه الاعراب أولاً ثم شرح المعانى ثانياً).

4- شرح داوؤد بن محمود المتوفى سنة 751هـ وهو شرح صوفى ابان فيه الـشارح لما في القصيدة من المعارف الالهية والمواجيد.

5- شرح عبدالرازق أبى الغنائم بن أحمد القاشانى المتوفى 730هـ ويـسمى كـشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر طبع 1310هـ[472].

لقد عرف شعر ابن الفارض في فرنسا وانجلترا وألمانيا وإيطاليا وترجم لهذه اللغات

(أ) ترجم فاير ليسبوس "W. Fabiclus" القصيدة التى مطلعها

أنتم فروضى ونفلى　　　أنتم حديثى وشغلى

اثبت الترجمة في كتابه .Specimer Arabicam Rostock 1688 p. 151

(ب) ترجم جونس "Jones" القصيده التى مطلعها

أبرق بدأ من جانب الطور لامع　　　أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع

وقد أثبت ترجمة النص في كتابه

---

471) ابن الفارض والحب الالهى ص .

472) نفس المرجع ص .

Commentara poeseos A slatka Londons 1774, Leipzig 1777 in 8 p bg

ففى الفرنسية:

أ/ نقل سلفستردى ساسى "Silvestresacy" فى الجزء الثالث من كتابه Cherstomantie Arabe p

نقل قصيدته التى مطلعها

صدى حمى ظماى لماك لماذا   وهواك قلبى صار منه جذاذا

وعلق عليها كما نقل تسعة من الألغاز التى في آخر الديوان

ب/ نقل جرانجيريه دى لاجرانج بعض القصائد القصار كما نقل الخمريه فـى كتابـه Anthdogie Arab 1218

في الانجليزية:

نيكلسون في كتابه Letterary History For the Arab التائيه الصغرى التى مطلعها:

نعم بالصبا قلبى صبا لا حبتى   فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت

وترجم كتابه Studies in Islamic Mysticisme

ما بين ضال المنحنى وظلاله ضل المتيم واهتدى بضلاله

فى إيطاليا :

ترجم بيتروقا لرجا قصائد ابن الفارض القصار وازن بينها وبين شر بتراك فى كتابه

ما كتب عنه

ابن الفارض والحب الالهى ، محمد مصطفى حلمى

سلطان العاشقين محمد مصطفى حلمى

القمع العارض بنصرة الفارض جلال الدين السيوطى.

ثقافته وايدلوجيته ونشأته كل هذه المكونات أبرزت لنا روح الشاعر المحبه للجمال المطلق وسمت بأذواقه ومواجيده فى رحاب الحب الألهى أو قل محبة الحقيقة المطلقة.

لنتعرف على مدلول الحب فى اللغة: "هو اسم لصفاء الموده لان العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان، وقيل الحب ما يعلو الماء المطر الشديد"[(473)].

أما مفهوم المحبة عند الصوفيه يعرفونها:

(ان المحبه هى أصل جميع المقامات والاحوال اذ المقامات كلها مندرجه تحتها فهى اما وسيلة إليها أو ثمرة من ثمراتها كالارادة والشوق والخوف والرجاء والزهد والصبر والتوكل والتوحيد والمعرفة ولهذا اختص بكمال هذا المقام سيد النبيين، وامام المرسلين عليه أفضل الصلاة والتسليم فانه اعطى سر هذا المقام ما لم يعط من الأنبياء غيره ولتحققه به قال تعالى "ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله"[(474)] وقوله تعالى "ومن يطع الرسول فقد أطاع الله"[(475)])[(476)].

فمن شجرة المحبه يتحرك الخوف والرجاء والإرادة وكل المقامات ما ذاق ثمرة هذه المحبه بصورة كامله إلا النبى صلى الله عليه وسلم بإعتباره أول حادث من قديم على حسب تصوير الارث الصوفى له فالمحبه المطلقة لا تكون إلا إلى المولى عز وجل ولا تكون إلا بعد المعرفه الكامله فهنا يختلف توجه محبتك له عن غيره "محبتنا لله تعالى كيفيه روحانيه مترتبه على تصور الكمال المطلق الذى فيه على الاستمرار، مقتضيه التوجه التام في حضرة القدس بلا فتور ولا فرار اما محبتنا لغيره كيفية مترتبه على تخيل كمال فيه لذه"[(477)].

---

[473]) الموسوعة الفلسفية مرجع سابق جـ 1 ص 31.

[474]) سورة الفتح الآية 48.

[475]) سورة النساء الآية 4.

[476]) مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، عبدالرحمن بن محمد الأنصارى الملقب بالدباغ، تحقيق هـ/ ريتر، دار بيورت للطباعة 379هـ - 1959م.

[477]) الموسوعة الفلسفية جـ 1 ص 351.

فهذه كيفية محبة الجمال المطلق فهو حب روحاني لا يرجي منه منفعه ماديه بل هو حب من أجل قيمة الحب. فالمحبه والجمال متلازمات لذلك قيل في المحبه: "المحبه هى ميل جميل إلى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد أن الله جميل يحب الجمال"[478].

لكن نتساءل اين يقع حب ابن الفارض من هذه المفاهيم؟ وابن الفارض كما ذُكر عن حبه (اذ كان ابن الفارض قد اتخذ حبه الالهى موضوعاً من الجمال المطلق أو من الحسن المعين على أنه أحد تعينات هذا الجمال)[479].

وبما أن مادة حبه الألهى ناتجه من تذوق الجمال الأزلى في تعيناته الفائضه علـى هـذا الوجود. فالحب الحقيقى لا يتعلق إلا بالجمال الحقيقى الأزلى وقيل في الجمال الأزلى

"الجمال الحقيقى صفه ازليه لله سبحانه وتعالى شاهده فى ذاته أزلاً مشاهده عليه ان يراه فى صفته مشاهده عينيه فخلق العالم كمرآه شاهد فيه عين جماله"[480].

فالجمال المطلق الذى ظهر في الشواهد العينيه فى الوجود جعل ابن الفارض يسيطر عليه الحب وتملك الجمال كل جوارحه ولم يتقيد كما تقيد العشاق بالانجذاب إلى الرسوم والجسوم بـل تعدى حبه إلى الجمال المطلق، الجمال الفياض بكل معانى الروعه والسحر والفتنه بل هى صورة فيض الجمال المطلق. فكان لابد له أن يعتلى صهوه جواد أشواقه وأذواقه وفتوحاته الربانيه حتى ينال من تلك الحبيبة المطلقة الجمال نظره أو لفته لتشفى غليله من الحب ثم يستولى عليه ويتعرف على قيمه الجمال المطلق فيصير كل ما فى الكون هو مصدر الهامه وعشقه.

ولقد تدرج ابن الفارض فى حبه شأنه شأن أى صوفى ومادة الحب عند ابـن الفـارض توحى له من الصور الروحانيه تتضح هذه الصورة عندما يصف الخمر الأزليه ولطافتها في قوله

صفاء ولا ماء لطف ولا هواء نور ولا نار وروح ولا جسم[481].

---

[478] ابن الفارض والحب الالهى مرجع سابق ص 13.

[479] ابن الفارض والحب الألهى مرجع سابق ص 116.

[480] سلطان العاشقين

[481] الديوان ص 88.

لوظهرت النعوت الأزلية الأصليه لهذه الخمرلإضمحلت المكونات الحديثه، فالمخلوقـات كلها تكثيف لهذه الأسرار اللطيفة التى هى نعوت للخمر الازليه، هذه مادة الحب عنده مستقاه مـن الخمر الازلية، اما المحبه التى تحصل منها فهى مطلقه لا تدخل في تقيد الزمان أو المكان لأنهـا محبه الحضرة الالهية ويقول فيها

ولا قبلهـا قبـل ولا بعـد بعـدها وقبليه الابعاد فهى لها ختـم(482)

وعصر المدى من قبل كان عصرها وعهد ابينا بعدها ولها اليتـــم

فمادة الحب الروحانيه الأزليه جعلته مستغرقاً في حبه وهذه الروح هـى وجـه الجمـال المضروب فى كل المخلوقات. لقد تدرج ابن الفارض في حبه شأنه وشان أى صوفى رقى طبعه وصفاء حسه وابن الفارض أحب الجمال بكل شقيه الحسى والمعنوى حتى توصل إلى حب الجمال المطلق فالتمس الجمال في معانى الكلمات وفى رخامة الصوت. كما ذُكر حاله الوجد الذى غيبته عندما سمع الحراس يغنون

مولاى سهرنا نبتغى منك وصـال مولاى فلم تسمح فنمنا بخيـال

مولاى فلم يطرق فلا شك بـان ما نحن اذا عندكم مولاى ببال

فلما سمعهم صرخ صرخة عظيمة، ورقص رقصاً كثيراً في وسط السوق تواجد النـاس إلى أن سقط أكثرهم على الأرض وحمل ابن الفارض وأقام فى هذه السكره أيام"(483).

فتذوقه لانعكاسات الجمال المطلق شملت كل ما يسمعه من انغام سوى كانـت فرحـاً أو حزناً ويدل على ذلك ما ورد عنه "كان ابن الفارض ماشياً ذات يوم آخر في شارع الاعظم فـاذا بنائحه تنوح والنساء يجاوبنها

ستى متى متى حقاً أى والله حقا حقاً

لما سمعها ابن الفارض صرخ صرخه عظيمة وخر مغشياً عليه فلما أفاق صار يردد

نفسى متى متى حقاً أى والله حقاً حقاً)(484).

---

482) نفس المرجع ص 89.

483) شرح الديوان ص 5.

وأما حبه لجانب المحسوس من الجمال في المرئيات فانه يحب الجمال اينما حل فـى اى صورة تجلى. ما نقل عن روائع حبه للمرئيات:

"لقد رأى جملاً لسقاء فهام به وصار يأتيه كل يوم ليراه وهو كما زعم البعض قد عـشق برنيه فى حانوت عطار. وهو قد أحب النيل ومشاهدة منظره في أمسيات الفيضان"[485].

فبعد أن تذوق حب الجمال في المرئى والمسموع بدأ يصور دواعى حبه كشأنه وشأن أى شاعر محب وله غزل في محبوبته ويذكر الخمر ولكن الخمر الذى يذكره في مـستهل قـصيدته التائيه انما هو خمر معنوى أزلى خالط نفسه في طوره الأول عندما خامر عقله الحب. ويقول

سقتنى حميا الحب راحه مقلتى وكاسى محيا عن الحسن جلت[486]

حتى يصف نفسه وهو في حاله صحو ومحو وبسط وقبض كل هذه الأحاسيس تصور لنا احساسه فى الطور الأول، يقول:

ولما انقضى صحوى تقاضيت وصلها ولم يغشى في بسط قبضه خـشية

وقلت وحالى بالصبابــه شاهـــد ووجــدى بهــا مــاحى والفقــد

هبى قبل يفنى الحب منـه بقيــــة مثبــت[487] أراك بهــا نظــــره

ومنى على سمعى بلـن ان منعـت أن المتلفـــت أراك فمن قبلى لغيرى

فعندى لسكــرى فاقــه لا فاقــه لــذاتي لها كبدى لولا الهوى لم

لو أن مابــى الجبــال وكــان طو تتفــتت ر سيناء بها قبل التجلى

لدكـــت

---

484) ابن الفارض والحب الالهى، محمد مصطفى حلمى ط1 1945م ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص .

485) نفس المرجع ص 130.

486) الديوان ص 34.

487) ديوان ابن الفارض ص 25.

وابن الفارض يوضح حالة حبه التى تفجرت من كأس الحسن يوضح حاله في التجليـات رامزاً بتجليات سيدنا موسى في طور سيناء فانه يوضح أنه فى مقام تلوين لذا هو فى حالة بـسط وقبض، ويذكر في حاله تلوينه جمعه لمقام الأنبياء. ويقول:

فطوفان نوح عند نوحى كـادمعى وايقاد نيران الخليـل كلوعتـ ـى

لولا زفيـرى اغرقتنـى ادمعـى ولولا دموعى أحرقتنـى زفرتـى

وحزنى ما يعقوب بـ ـث اقلـ ـه وكـــل بلـــى أيـــوب بعـــض بليتـ ـى[488]

وبتصويره لنفسه أنه جامع لمقامات الأنبياء فهو يمهد إلى وصوله لمقام الجمع بالحقيقـه المحمديه

ولابن الفارض فن رائع وتعامل راقى مع الحب الالهى الذى فيه محبوبته هى الذات العليا وهو يصف حاله حبه ورضاه بما يناله من هذا الحب قائلاً:

ولم أحك في حبيك حـالِي تبرمـاً بها لاضطراب بل لتنفيس كُربتى

ويحسن اظهـار التجلـد للعـ ـدى يقبح غير العجز عنـد الأحبـ ـه

وعقبى اصطبارى في هواك حميده عليك ولكن عنك غير حميـ ـ ـده

ما حل بى من محنه فهو منحـ ـه وقد سلمت من حقل عقد عزيمـه

وكل اذى في الحب منك اذا بـ ـدا جعلـــت لـــه شـــكرى مكـــان شكيتـى[489]

وابن الفارض هنا يتلذذ بالألم واظهار الضعف امام المحبوب والقوه امام العدا، هذا شأن الصوفيه دائماً مع أنفسهم في معارك حتى يتمسكوا بمقام الرضا، ولا تكون المحبـه إلا اذ كـان هناك قدر من الرضا بين الطرفين حتى لا تشوب المحبه عوائق. وابن الفارض لم يشذ بـل هـو ديدن الصوفيه وقد علق بعض دارسيه لربطه للمحبه بالرضا في قولهم

---

[488]) الديوان ابن الفارض ص 25.

[489]) نفس المرجع نفس الصفحة.

"وابن الفارض فى ربطه للرضا بالحب جعله نتيجة له انما يفعل ما فعله المحاسبى مـثلاً يرى مثل هذا الرأى من حيث هو راض بكل ما يفعله المحبوب"[(490)]

والرضا عند الصوفيه من المقامات التى تديم المحبه وللغزالى تفسير جميل يوضح كيفية ينتج هذا الرضا من الحب بأى وجه يكون هذا الرضا:

"فأما اذا ثبت تصور حب الله تعالى واستغراق الهم به فلا يخفى ان الحب يورث الرضـا بأفعال الحبيب، ويكون ذلك من وجهين أحدهما أن يبطل الاحساس بالألم حتى يجـرى عليـه ولا بحسن، وتصيبه جراحه ولا يدرك المها، والوجه الثانى فهو بحسن به ويدرك ألمه ولكـن يكـون راضياً بل راغباً فيه مريد له"[(491)]

وابن الفارض لم يخرج عن دائره الصوفيه فى التعبير عن الرضا لو عبر عنـه بأبيـات شعر بل هم دائماً ينظرون إلى المحبوب بعين البصيره التى لا تعتريها لغط

وابن الفارض في محاوره مع المحبوبه يوضح شرط المحبوبه من أجل أن ينال رضـاها هو الفناء. وهذه المحاوره توضح طور حبه فى مرحلته الأولى، لانه ما زال له من نفـسه بقيـة تحاور بها مع المحبوبه يقول على لسان محبوبته:

فلم تهوني ما لم تكن فـي فانيـــاً ... ولم تفن ما لا تجتلى فيك صـورتى

فدع عنك دعوة الحـب وادع لغيـره ... فؤادك وادفع عنك غيك بالتـــى

وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن ... وها أنت حى ان تكن صادقا مـت

هو الحب ان لم تغض لم تقض مأربا ... مـن الحـب فـاختر ذاك أو خـل خُلتى[(492)]

فهذا هو شرط المحبوبه اذ لا يمكن الوصول إليها إلا بعد أن يتحقق بمقام الفناء والمـوت الإرادى، والفناء يعرفه الجرجاني في قوله:

---

[490]) ابن الفارض والحب الألهى ص 132.

[491]) إحياء علوم الدين، الامام أبى حامد محمد بن محمد الغزالى جـ 4 مطبعة المشهد الحسينى ص 347.

[492]) ديوان ابن الفارض ص 31.

"الفناء سقوط الأوصاف المذمومة كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة"[493].

ولكن فناء ابن الفارض هو نوع آخر ليس بسقوط صفات واثبات صفات بل أنه ينفى ذاته ويثبت محبوبته فى داخله وفى محاورته معها يوعدها بإنه أهل لمقام الفناء حتى ينـال محبتهـا. يقول

ما أنا بالشانى الوفاه على الهوى　　　وشأنى الوفاء تأتى سواه سجيتى

فهو الوفى لهذه المحبوبه الذى يبيع عمره لكى يتمتع بفناء تام مـع المحبوبـه المطلقـه. يقول:

لعمرى وان تلفت عمرى بحبها　　　ربحت وان أبلت حشاى آبلت[494]

ومرحلة الفناء هى مرحلة الصفاء الروحى ونقاء السريرة حتى يتسرمد الحب وتزال عنه الظلمات الجسمانيه وتنكشف به الأسرار الربانيه، أما كيفية هذا الفناء وهذه التجليات الالهية فانهـا تكون على النحو التالى:

"تفنى نفس المحب عن أوصافها فنـاء تـستغرق معـه ذات المحبوبـه، وينتهـى بهـا هذاالاستغراق إلى أن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكن ينكشف من قبل، وذلك لان نفس المحـب بتجردها من اوصافها، وفنائها عن حظوظها من المحبوبه قد رجعت إلى حالتها الأولى من الصفاء الذى كان لها قبل أن تتصل بالبدن"[495]

وهذه المرحلة التى عبر عنها ابن الفارض في قوله:

فافنى الهوى ما لم يكن ثـم باقيـاً　　　هنا من صفات بيننا فاضمحلـ ـت

فالفين ما ألقيـت عنـى صـادراً　　　إلى ومنـى وارداً بمزيـدتى[496]

وشاهدت نفسى بالصفات التى بها　　　تحجبت عنى في شهودى وحجبتى

وشرح النابلسى موضحاً مقام الفناء فيها قائلاً:

---

493) ابن الفارض والحب الالهى ص 133.

494) ديوان ابن الفارض ص 32.

495) ابن الفارض والحب الالهى مرجع سابق ص 132.

496) ديوان ابن الفارض ص 35.

(أى لما اضمحلت صفاتى في مقام الفناء ردت لى فى مقام البقاء وأخبر عن وصوله إلى مقام الشهود هو البقاء بعد الفناء)[497] السؤال الذى يدور في أذهاننا هل مرحلة الفناء التى توصل لها ابن الفارض لنتيجة الرياضايات والمجاهدات؟ أم هى حظ قديم منحه له المولى عز وجل!

فالاجابة نلتمسها من الدارسين له ولأطواره يخبرنا بها نفسه من خلال شعره من ناحية أخرى.

فأما الدارسين يرون (هذا السر العظيم الذى كشف الفناء لابن الفارض في هذا الطور هو معرفته ان حبه لهذه المحبوبه كان قديماً منذ الازل، منحه من الله قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس)[498].

أما من شعره تأتى الاجابه على أنها محبه وهبيه في قوله

منحت ولاها يوم لا يوم قبل ان ... بدت عند أخذ العهد في اوليتى

فنلت ولاها لا بسمع وناظر ... ولا باكتساب واجتلاب جبلة

وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ... ظهور وكانت نشوتى قبل نشأتى[499]

فكانت محبته نتيجة لاحتساء كؤوس الخمر الأزليه وهى ضاربة فيه منذ أن كان روحاً قبل أن يحل في الجسد. فما ذكره الدارسين وما قاله ابن الفارض وما قدر لنا فهمه يدل أن فناؤه كان حظ قديم من المحبه منحه له المولى عز وجل. ولقد صور هذا الإحساس بلغة عاطفيه معقدة. فالصوفيه تغلب عليهم العاطفه لذا نجد أن لغتهم التى يعبرون بها فوق مستوى وفهم اللغة العاديه لأنهم لم يتوصلوا إلى محبتهم ومعرفتهم الألهيه بالسهولة بل نتيجة صراع من العواطف والأحاسيس لذا كانت لغتهم وليدة هذا الشعور الغامض وذات دلالات متعددة وذكر الدارسين فى مقامات الصوفيه ان الفناء انواع . فمن أى نوع يكون فناء ابن الفارض؟

---

(497) شرح الديوان ص 48.

(498) ابن الفارض والحب الالهى ص 132.

(499) ديوان ابن الفارض ص 34.

لنستعرض بعض التعريفات للفناء حتى نجد الاجابه على هـذا الـسؤال؟ ابـن القـيم يذكرنوعين للفناء، فالنوع الأول يعرفه (فناء عن شهود السوى فحقيقته غيبه أحدهم مـن سـوى مشهوده، بل غيبته أيضاً عن شهود نفسه، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته بمـذكورة عـن ذكـره وبمحبوبه عن حبه بمشهوده عن شهوده يسمى هذا النوع سكراً واصطلاماً ومحواً وجمعاً)[500].

اما النوع الآخر يعرفه قائلاً:

(الفناء عن اراده السوى: هو فناء خواص الأولياء والأئمه المقربين، السالك فيـه يفنـى بمراد محبوبه عن مراده وهو من محبوبـه فـضلاً عـن ارادة غيـره ويتحـد مـراده بمـراد محبوبته)[501].

ومن خلال شعره يلوح تلويحاً عن نوع فناؤه في قوله:

رفعت حجاب النفس عنها بكشفى الـ نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتـى

وكنت جلا مرآة ذاتـى مـن صـدا صفاتى ومنـى أحـدقت بأشـعة

واشهدتنى ايـاى اذلا سـ ـواى في شـ ـهودى موجـ ـود فيقـ ـضى بزحمتى[502]

وفي البيت الأخير تأتى الاجابه توضح نوع فناءوه فهو فنا عن شهود سوى فهـو غـاب عن حبه في محبوبته.

وابن الفارض فى كل طور يتسم بطابع عاطفى يختلف عن الطور الآخر. ففى الطـور الأول كل ما يريده هو رؤية أوجه جمال هذه المحبوبه وفى الطور الثاني والثالث يصارع كل قواه حتى يفنى فيها اما الطور الرابع لا يريد هنا مقام يتصف به بل يريد أن تسلب نفسه وكـل قـواه وحبه لها من أجلها لاشى في نفسه ويشير إليه قائلاً:

---

[500]) ابن الفارض والحب الالهى ص 132.

[501]) نفس المرجع ص 134.

[502]) ديوانابن الفارض ص 58.

تقربت بالنفس احتساباً لها ولم   أكن راجياً عنها ثواب فادنت[503]

هذا هو الحب من أجل قيمه الحب والفناء عن الحب في المحبوب وبهذا النصيب الأزلى أصبح على حد تعبيره فذا بين المحبين وهو بمثابة المعلم الأكبر لهم في الحب ويقول

نسخت اية العشق من قبـــل   فأهل الهوى جندى وحكمى على الكل

وكل فتى يهوى فـانى امامـــه   وأنى برئ من فتى سـامع العـــزل

ولى في الهوى علم تجل صفاته   ومن لم يفقهـه الهـوى فهـو فـى جهل[504]

فالمنزلة الرفيعة التىنالها في الحب جعلته نصب نفسه اماماً للمحبين وهيأته ان يرى كل جمال هو صورة من الجمال الالهى فقد استولت عليه الدهشة وجلال الجمـال الالهـى فاصـبح معروف في عالم الحب قبلها كان منكراً مجهولاً هذا يدل عليه قوله:

قل للذين تقدموا قبلـى ومــــن   بعدى ومن أضحى لاشجانى يرى

ولقد خلوت مع الحبيـب وبيننـا   سر أرق من النـسيم اذا سـرى

وأباح طـرف نظـره املتهـــا   فغدوت معروفاً وكنـت منكـــرا

فدهشت بين جمالـه وجلالــــه   وغدا لسان الحال عنى مخبـــرا

فادر لحاظك في محاسن وجهـــه   تلق جميع الحسن فيـه مـصورا

لو أن كل الحسن يكمل صـــوره   وراه كــــــان مهلــــــلاً ومكبـــــرا[505]

فاستطاع ان يستوعب كل أنواع الجمال ويدهشه جلالها وعبر عنها وهى نفحات عبقه من الحب والشوق والدهشة والجمال.

---

[503]) نفس المرجع ص 35.

[504]) نفس المرجع ص 106.

[505]) ديوان ابن الفارض ص 106.

ومن يأخذ اشعار ابن الفارض في الحب على ظاهرها فهو يحس انه له محبوبه من جنس بثينه وعزه ولبنى ولكن في حقيقه الامر ان محبوبته مطلقه تجمع كل أوجـه الحـسن والجمـال المتفرع في لبنى وعزه. حتى اذ سلمنا أن له محبوبه محسوسه الهمته هذا الـشعر فانـه تـذوق الجمال العينى كوسيلة يصل بها إلى الجمال المطلق. والذى هيأته لعشق الجمال المطلق لان لابن الفارض مواجيد وأذواق حيث كان يهيم بوادى المستضعفين ويعشق الجمال في كل مناحى الحيـاة فالجمال عنده أينما حل واحد لأن القيمة المطلقة للجمال واحده لا يقيدها رسم ولا شكل فهو ينادى بإطلاق الجمال ولا نقيده بقوالب معينه في قوله:

وصرح باطلاق الجمال ولا تقـل بتقييده ميلاً لزخـرف زينـــه

فكل مليح حسنه من جمالهـــا معـار لـه بـل حـسن كـل مليحه[506]

وابن الفارض يوضح قيمة كل حسن متلون في هذا الكون هو جزء من قيمـة الجمـال المطلق، فالصوفيه عشقوا الحسن والجمال كقيمة مطلقه وابن الفارض لم يشذ في منهج التـصوف بل نجد مثلاً ابن عربي لقد عرف القيمة المطلقه للجمال قائلاً:

(ان الجمال المطلق ليس له وجود عينى وأنه من الأمور الكليه التى ان يكن لها وجود في عينها، فهى معلومه معقوله بلا شك في الذهن، باطنه لا تزول عن الوجود العينى ولهـا الحكـم والاثر في كل حاله وجود عينى، بل أن الوجود العينى هو عينها لا غيرها)[507].

لقد تناول ابن الفارض هذا المفهوم من بعده في تـصويره لكـل ألـوان الطبيعـة مـن المحسوس والمرئى هى صوره كثرة الجمال كامنه في وحدة الجمال المطلق. ويصوره لنـا فـي قوله

تراه أن غاب عن كل جارحه في فى كل معنى لطيف رائـق بهــج

نغمه العود والناى الرخيـم اذا تالفا بين الالحان من الهـــزج

---

506) ديوان ابن الفارض ص 4.

507) ابن الفارض والحب الالهى ص 116.

وفى مسارح غزلان الخمائل فـي   برد الاصائل والاصباح في الـبلج
وفي مساقط انداء الغمام علـ ـى   بساط نور من الازهـار منتـسـج
وفي مساحب اذيال النسيـ ـم اذا   اهـ دا الـ ى سـحيرا اطيـ ـ ـ ب الارج[508]

لقد ملئ حب الجمال كل جوانحه فصار محباً بطبيعته من هذه الناحية تجاوز كل المظاهر الجماليه المقيدة بالرسوم لقد أبرز صوره جمال الانغام ومسارح الغزلان ليبرز جمالها المعار من الجمال المطلق. ما ان سما قلبه من حب مظاهر التلوين الى حب حقائق التمكين حتى قال

صرح باطلاق الجمـال ولا تقـل   بتقييده ميلا لزخـ ـ ـرف زينـ ـ ـ ـ ـه
فكل مليح حسنه من جمالهـ ـ ـا   معار له بل حـسن كـ ـل مليحـ ـه
بها قيس لبنى هام، بل كل عاشـق   كمجنون ليلـ ى أو كثيـ ـر عـ ـ ـزه
فكل صبا منهم إلى وصف لبـسها   بصوره حسن لاح فى حسن صـ ـوره
ما ذاك إلا أن بدت بمظاهـ ـ ـر   فظنو سواها وهى فيهـ ـا تجلـ ـ ـت
وما برحت تبـدو وتخفـى لعلـه   على حسب الاوقات فى كل حقبـ ـ ـه
وتظهر للعشاق في كل مظهـ ـر   من اللبس في أشكال حـسن بديعـ ـه
ففى لبنـى وآخـر بثينـ ـ ـ ـ ـه   وآونه تدعـى بعـزه عـ ـ ـ ـ ـزت
ولسن سواها ولا لكن غيرهـ ـ ـا   وما ان لها فى حسنها من شريكـه[509]

ان حسن "بثينه – عزه – لبنى" وفق تذوق ابن الفارض وتصويره للجمال ما هو إلا لون من ألوان الجمال المطلق تعين في رسومهن. وقد شرح النابلسى الأبيات على أنها (انها تجلت فى

---

[508]) ديوان ابن الفارض ص 91 – 92.

[509]) نفس المرجع ص 40.

تلك المظاهر بدت فى كل برزه وتجلت بواسطة احتجابها بمظاهرها الموجودة على صبغ التلـوين فسبحان من احتجب بنور ظهوره وظهر باسبال ستوره)[510].

وحب العشاق من "جميل – كثير – قيس" فهو حب واحد لتصور الحسن الذى مـصدره واحد هو الجمال المطلق" والحقيقه ان حب هؤلاء المحبين انما كان حباً للجمال المطلق ولكن على وجه معين من أوجه التعيين التى تعددت بتعدد المعشوقات وتسمى بأسماء الحسناوات)[511].

نلاحظ أنه جمع كل أوجه الحسن في صوره موحده في جميعه الجمـال المطلـق وهـذه الفكرة لم تكن وليدة عند ابن الفارض بل نجد الجيلى لقد صور الحسن المتفرع على أنه صـوره معاره من الجمال المطلق يصوره قائلاً

ما الخلق في التمثال الا كثلجـــه	وانت بها الماء الـذى هـو نـابع
وما الثلج في تحقيقه غيـر مائـه	وغير ان في حكم دعته الـشرائع
ولكن يذوب الثلج يرفـع حكمـه	ويوضع حكم الماء والامر واقـع
تجمعت الاضداد في واحد بهـــا	فيهـــا تلاشـــت وهـــو عـــنهن سامـع[512]

والجيلى تناول القيمة المطلقة لكل صفه فائضه في هذا الكون ولم يحصرها في الجمـال فقط بل عبر عنها بصوره شامله لكل الصفات بينما ابن الفارض عبر عن القيمة المطلقه للجمـال فقط وربما ان ابن الفارض تحكمت فيه روح الشعر لذا عبر عن الجمال فقط.

والملاحظ من تصوير ابن عربي، الجيلى، ابن الفارض يرون أن تنوعت صور الحـسن فالمصدر واحد هو الجمال الالهى الحال المطلق. فغاية الحب وأان تتذوق كـل اوجـه الحـسن المتفرقه في وجه واحد هو الجمال الالهى المطلق.

---

[510]) شرح الديوان ص 194.

[511]) سلطان العاشقين

[512]) الإنسان الكامل جـ 2 ص .

فالجمال المطلق يصوره ابن الفارض بأنه جمـال لا متنـاهى وبتـذوق هـذا الجمـال اللامتناهى ينتج شعور بالحب لا متناهى وصورها في استمرارية الحب سوى عنـده أو عنـد أى شخص آخر فهو شعور مستمر في قوله

فكل فتى حب انا هو وهى حـــــــــب كل فتى والكل اسماء ولبسه[513]

اسام بها كنت المسمى حقيقه وكنت لى البادى بنفس تخفت

هنا فكرة الحب المطلق الناتجه من الجمال المطلق وكانت جميع المعشوقات من صـور حسن متفرقة للجمال المطلق هذه لابد أن ينتج منها إحساس الحب لا متناهى الذى يتجلى في ذات ابن الفارض وهو يعتبر نفسه حقيقه هذا الحب وما صوره شعور قيس وجميل وكثير الا صـوره متنوعه تجتمع قيمتها في شعور ابن الفارض.

ان الذين لهم تجارب من العذريين والحسيين لم تكن عندهم تجربه الحب إلا صورة مـن المعاناه والحرمان اما عاشق الجمال المطلق فانه يحب في الحب عناؤه ويستحسن له الموت فيـه لأن للموت فيه راحه وبسط ليس ضيق وعناء ويوضحه ابن الفارض في قوله:

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل فما اختاره مضنى به وله عقل

وعش خالياً فالحب راحته عنــــا وأوله سقم وآخره قتــــل

ولكن لدى الموت فيه صبابـــــه حياة لمن أهو على بها الفضل

نصحتك علماً بالهوى والـــذي أرى مخالفتى فاختر لنفسكم ما يخل

فان شئت ان تحيا سعيداً فمت بـــه شهيداً والا فالغرام له أهـــل

فمن لم يمت في حبه لم يعش بـــه ودون اجتناء النحل ما جنت النحل()

ابن الفارض هنا يأتى بتعريف واضح للحب ولكن هل يعنى بـه مفهـوم الحـب علـى المستوى العادى؟ لا بل أنه حب الهى والمحبوبه له واحده تمتلك كل صور الجمال. لذا فالاحساس بالحب والجمال عند ابن الفارض قد استولى على نفس شاعرنا استيلاء لا يقف عنده حد كما عبر عنه بعض الدارسين في حبه في قولهم (فان الحب والجمال وان شئت حب الجمال أو جمال الحب

---

[513]) الديوان ص 41.

قد استوعب فناؤه فيه حياته النفسيه على وجه انتهى به إلى أقصى ما ينتهى إليه محب في حبـه، من خضوع وإذعان واستسلام لمحبوبه واصبح الحب بمثابـه المـذهب أو الـدين الـذى لابـد منه)[514].

وامتلاك حب الجمال لابن الفارض يتمثل تمثيلاً رائعاً فيما يخاطب به محبوبته الحقيقيـه قائلاً:

وعن مذهبى في الحب مالـى مذهب   وان ملت يوماً عنه فارقت ملتى
لو خطرت لى في سـ ـ ـواك إرادة   على خاطرى شهواً قضيت بردتى
لك الحكم في امرى فما شئت فاصنعى   فلم تك ألا فيك لا عنك رغبتى[515]

وابن الفارض هنا يجعل الحب من ضمن معتقداته الدينيه لان شعوره بالحب كان يوجهه إلى الحقيقه العليا وتجاذبه لهذه المحبوبه إلى حركة عشقه التى تعتبر نوع من العبادة.

لقد سمت نفس هذا الشاعر وشرب من كؤوس الحب الأزلى حتى تعلق قلبه بحب الجمال المطلق. وعاشق الجمال المطلق تختلف عاطفه حبه عن حب الحسيين الـذين يتعلقـون بالجمـال الحسى وعن حب العذريين الذين يغوصون في الحب ولكن ببراءة وعفة انمـا عاشـق الجمـال المطلق فانه يسمو بالنفس الانسانيه إلى اقصى ما تستطيع ان تسمو إليه من صـفاء ونقـاء فهـو يجردها من قيودها الماديه ويجليها من شوائبها الشهويه ويطرد عنها الوساوس الخفيه حتى تعتبر روحاً خالصاً تستطيع أن تتصل بالملأ الأعلى وتشاهد الجمال الألهى الأزلى.

وابن الفارض في تصويره للحب والجمال الالهى لقد ابدع فـي بنـاء صـور جماليـه وتصوير انفعالات عاطفيه لأن لغة الشعر لغة لا تقيدها قوانين المنطق بل يـستطيع الـشاعر أن يعبر عن هذه الأحاسيس بألوان شتى من البيان. لقد عبر ابن عربي والجيلى وجميع الصوفيه عن هذا اللون من ثقافتهم لان مذهب الحب عندهم هو من أول المذاهب التى توصـلهم إلـى معرفـة

---

514) أجمل قصص الحب والعشق الالهى د. اسماعيل ابراهيم ط1 1997 مكتبة رجب ص 41.

515) ديوان ابن الفارض ص 28 – 29.

الحقيقة المطلقه. ونجدهم دائماً أكثرهم ميلاً للتعبير عنه بصوره الشعر لأن النظريـات والكـلام المنثور يفقد هذا الاحساس طلاوته وبريقه.

المعرفة وعلاقتها بالحب

لقد اتفق الكثير من الصوفيه على أن غاية التصوف هو الوصول إلى الله والفنـاء فـي رحابه والتحقق بمعرفته. ولقد اعتنو بتهذيب النفس الإنسانيه بالمجاهدات حتى رقى طبعهم وسلم ذوقهم وجعلوا لهذا التهذيب مراتب ودرجات سموها بالمقامات والأحوال وإن اختلفوا فى عـددها لكن اتفقوا فى الغاية القصوى التى توصل إليها هى معرفة الله ومحبته.

وهنالك حظ مشترك بين المعرفة والحب باعتبار أنهما شعور نفسى يتولد عند الإنـسان. ولنتعرف على بعض التعريفات التى وردت في المعرفه والمحبه. ففى المحبه قال أبـو يعقـوب

السنوسى "لا تصح المحبه إلا بالخروج عن رؤية المحبـه إلـى رؤيـة المحبـوب بفنـاء علـم المحبة"[516].

وأما العارف المتحقق بصفة المعرفة يصفه البسطامى على أنه (للخلق أحوال. ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره غيبت اثارة باثار غيره)[517].

ونحن اذا أردنا أن نحدد معنى للحب والمعرفة فهنالك علاقة وثيقة تربط الحب بالمعرفـة لأن المحبة الكاملة تأتى بعد المعرفة الكاملة فالمحب لا يتحدث عـن معرفتـه إلا بلغـة الحـب والعارف لا يتحدث عن مشاهدته إلا بلغة الحب والفناء شرط فى الاثنين وعرف الامام القـشيرى المعرفة فقال: (هى صفة من عرف الله سبحانه وتعالى باسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى فـى معاملاته ثم نفى عنه أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، دوام علـى القلـب اعتكافـه، فحظى من الله بجميل اقباله، وصدق الله تعالى في جميع أحواله، وانقطع عن هواجس نفسه، ولـم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فاذا صار من الخلق اجنبياً، ومن آفات اللسان برياً، ودوام السر مع الله في مناجاته، صار محدثاً من قبل الحق سبحانه وتعالى)[518].

ولقد تعرض الصوفيه والفلاسفه لقضية علاقة الحب بالمعرفة أيهما أسـبق للـنفس مـن الآخر ويرى الغزالى: (أنه لا يمكن أن يتصور الحب إلا بعد معرفة وإدراك اذ لا يحب الإنـسان إلا ما يعرف، ولهذا لا يوصف الجماد بالحب انما الحب من خاصية الحى المدرك)[519].

أما الفيلسوف اسبنوزا يرى (حبنا لله لا من حيث تصورنا له حاضراً بـل مـن حيـث معرفتنا به على أنه أزلى)[520].

فالغزالى واسبنوزا اتفقا على أن المعرفة تسبق الحب سنعرض هذه القضية فـي مـذهب ابن الفارض من خلال اشعاره فالمحبه والمعرفة عنده تلتقيان فى نقطه واحده وهى الفناء. ومـن

---

[516]) ابن الفارض والحب الالهى مرجع سابق ص 170.

[517]) نفس المرجع ص 171.

[518]) نفس المرجع نفس الصفحة.

[519]) احياء علوم الدين جـ 4 ص 255.

[520]) ابن الفارض والحب الالهى مرجع سابق ص 174.

هذا المورد تصفوا اذواق المحبه والمعرفة. فاللغة عنده في التعبير للحالتين واحـده مـشتركه لا نستطيع أن نميز فيها المعرفة من الحب. نورد بعض ما توصل إليه دارسيه في شأن علاقة الحب بالمعرفه في قولهم (اما ابن الفارض فاننا لا نكاد نعثر له على حل صريح يبين فيه مكان المعرفة من الحب على وجه التحقيق هل هى متقدمه عليه أو متأخره عنه ... لعل أول ما يبدو للمتأمـل في أطوار الحب من ناحية أخرى، إن الحقائق التى تنكشف عنها المعرفة الالهاميـة هـى عـين الحقائق التى تنجذب إليها نفس المحب بعد صفاءها من شوائبها)[521].

فالمحبه والمعرفة لأنهما حالتان نفسيتان يعبران عن الشعور الباطن فالذات العارفه هـى الذات المحبه فظهورهما متلازمان (فالمحبه ثمره المعرفه والمعرفه علة المحبـه وسـببها فهـى متقدمة على المحبه بالسبب والمحبه متقدمه عليها بالشرف من حيث أنها مقصودها)[522].

واذا تحققت المعرفة والمحبه فى النفس تلاشت الرتبه بينهما والمعرفة لا تتحـصل فـي النفس إلا بعد مجاهدات وابن الفارض شأنه شان أى صوفى يذكر مجاهداته في قـصيدته التائيـه قائلاً :

لما نقلت النفس من ملك أرضهـ ـا   بحكم الشرا منها إلى ملك جنـة

قد جاهدت واستشهدت في سبيلهـا   وفازت ببشري بيعها حين أوفت

سمت بها لجمعى عن الخلود سمائها   ولم أرض اخلادى لارض خليقتى[523]

بالمجاهده تسمو النفس من وكرها وتلتقى بالأنوار الالهيه وتتلذذ بمطالعه الجمال الالهـى وهنا تكتمل سعادتها

"اعلم ان كمال النفس هو عين سعادتها كما أن عدم كمالها البتة هو عين شقاوتها، وإنمـا يكون كمالها ونقصانها في هذه الدار ما دامت مصاحبه لبدنها، فكمالها ونقصانها في هذه الدار ما

---

[521]) نفس المرجع ص 175.

[522]) مشارق أنوار القلوب ص 48.

[523]) ديوان ابن الفارض ص 54.

دامت مصاحبة لبدنها، فكمالها ان تصير بالرياضه بحيث تدرك المعارف الربانيه بغير واسطة من العالم العلوى)[524].

والمعرفة التى يتحدث عنها ابن الفارض هى معرفة الهاميـة وابـن الفـارض كـسائر الصوفيه يتحدث عنها ولا يلقى للعقل بالاً قائلاً:

فان كنت من فاتح جمعى وامح فر ق صدعى لا تجنح لجنح الطبيعة
فدونكها ايات الهام حكمـ ـ ـ ـه لاوهام حدس الحس عنك مزيلـه
فما فوق طور العقل أول فيضه كما تحت طور النقل آخر فيضه[525]

فالمعرفة التى تأتى عن طريق الالهام هى معرفه وهبيه ادواتها المجاهدات ومحلها القلب وكيفية هذه المعرفة يوضحها الامام الغزالى:

("والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا"[526] فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبـة علـى العبادة من غير تعلم فهى بطريق الكشف والالهام).

فالنفس البشريه قد اثقلتها كثافة البدن ولا تتحصل المعرفة فيهـا إلا عـن المجاهـدات. والمعرفة الفطريه تبدو دلائلها فى الرؤى التى يراها النائم فـى حالـه مفارقـة الـروح للجـسد ويصورها ابن الفارض في قوله:

وقل لى من القى إليك علومـ ـ ـه وقد ركدت منك الحـواس بغفـوه
ما كنت تدرى قبل يومك ما جرى بأمسك أو ما سوف يجرى بغـدوة
فاصبحت ذا علم بإخبار من مضى وأسرار من يـأتى مـدلاً بخبـره
أتحسب ما جارك فى سنه الكـرى سواك بأنواع العلـوم الجليلـ ـه
ما هى إلا النفس عنـد اشـتغالها بعالمها عـن مظهـر البـشريـه
تجلت لها بالغيب فى شكل عـالم هداها إلى فهم المعـانى الغريبـه

---

[524]) مشارق أنوار القلوب ص 6.

[525]) ديوان ابن الفارض ص 66.

[526]) سورة الآية .

وقد طبعت فيها العلـوم وأعلنـت ... بأسمائها قدما بـوحى الأبـــوه

بالعلم من فوق السوى ما تنعمـت ... ولكن بما أملـت عليهـا تملـت

لو أنهـا قبـل المنـام تجـردت ... لشاهدها مثلـى بعـين صـحيحه

وتجريدها العادى أثبـــت أولاً ... تجريــدها الثــانى المعــادى

فاثبت[527]

فالمعرفة التى يتحصل عليها الإنسان فى النوم هى أنموذج للمعرفة الفطريه المنطبعه فى النفس التى ندركها عندما تهجر الروح الجسد وتستقر فى عالمها العلوى. فالرؤية الصادقة مـن الوسائل الموصلة للمعرفة وتعرف الرؤيا الصالحة على أنها:

(الرؤيا الصالحه هى المؤيده بالنور الالهى ولا تكون إلا لنبـى او لـولى أو للمـؤمن، وهىجزء من اجزاء النبوه وقيل الرؤيا للولى نوع من الكرامات)[528].

فهي نوع من المعرفة الالهية لأنها مؤيدة بنور الله، وتجرد النفس الفارضيه ومجاهـداتها أوصلها إلى المعرفه الالهاميه وهى معرفة اسمى وأعلى عند الصوفيه من معرفة العقل. والعلـم الالهامى يعرفه الامام الغزالى قائلاً (علم وهبى، وهو اما يكون وحياً للأنبياء والمرسـلين، وامـا يكون الهاماً للأولياء والصالحين)[529].

وابن الفارض يمجد المعرفه الناتجه من النفس أكثر من المعرفة التى تكتسب من العقـل في قوله:

ولا تك من طيشته دروسـه ... بحيث استقلت عقلـه واسـتقرت

فثم وراء النقل علم يدق عـن ... مدارك غايات العقـول الـسليمه

تلقيته منى وعنى أخذتـــه ... ونفـسى كانـت مـن عطـائى

---

527) الديوان ابن الفارض ص 67.

528) إحياء علوم الدين جـ 3 ص 22.

529) نفس المرجع ص 3.

مدتى[530]

فهذا أنموذج للمعرفه التى يقول فيها الصوفيه حدثنى قلبى عن ربى وابن الفارض عندما يقول "تلقينه منى وعنى ... الخ" يذكر بالتعريف الذى أورده الغزالى فى علم الباطن يقول (سـئل بعض العلماء عن علم الباطن ما هو؟ فقال: سر من أسرار الله تعالى يقذفه الله تعالى فـي قلـب أحبابه ولم يطلع عليه ملك ولا بشر)[531].

فالحب والمعرفة عند الصوفيه ليس للعقل فيها سلطان بل القلب هـو الـذى يـسع هـذه المعرفه ويوضحها ابن الفارض في قوله:

إلى كم أواخى لـسترها قـد هتكتـه	وحل اواخى الحجب عقد بيعتـــى
منحت ولاها لا سـمع وناظــــر	ولا باكتـساب واجـتلاب جبلــة
وهمت بها في عالم الأمـر حيـث لا	ظهور وكانت نشوتي قبل نـشأتـى
فافنى الهوى ما لم يكن ثـم باقيــاً	هنا من صفات بيننا فاضمحلــت
فالفيت مـا القيـت عنـى صـادراً	إلـى ومنــى وارداً بمزيدتــى
وشاهدت نفسى بالصفات التـى بهـا	تحجبــت عنــى فــي شــهودى
فهامت بها من حيث لم تدر وهى في	وحجبتى[532] شهودى بنفس الأمـر غير جهولـه

فأن صوره المعرفة الالهاميه تكون مطبوعة فى النفس الفارضيه لأنها لها نـصيب مـن عالم الأمر ثم عندما ظهرت فى عالم الذر فنى حتى وصل مرحلـه مـشاهده الجمـال المطلـق. فالمعرفه والمحبه عند ابن الفارض وسائر الصوفيه هما حال وهبى لا يتحقـق إلا بالفنـاء وابـن الفارض في أبياته السابقه يتحدث عن الفناء والمشاهده والفناء عنده كما ذكره دارسيه: (الفناء عند ابن الفارض شرط المحبه وسبب اتحاد المحب بمحبوبته الحقيقيه، فهو كذلك شرط المعرفة وسبيل العارف إلى معرفة محبوبته)[533].

---

[530]) ديوان ابن الفارض ص 67.

[531]) إحياء علوم الدين جـ 3 ص 23.

[532]) ديوان ابن الفارض ص 35.

[533]) ابن الفارض والحب الإلهى ص .

وأما الفناء يعرفه الصوفيه (الفناء عن رؤيه النفس وهو أن يكون العاشـق لا يـسمع إلا بمحبوبته ولا يبصر إلا بمحبوبته ولا يدرك إلا به وله ومنـه فنـاء عـن الـنفس وفنـاء عـن الأشياء)[534].

وأما الفناء كمصطلح عند الصوفيه يرونه (هو تبديل الصفات البشريه بالصفات الألهيـه دون الذات، كلما ارتفعت صفه قامت صفه إلهيه مقامها، فيكون الحق سمعه وبصره)[535].

وابن الفارض يتخذ من نفسه أداه للمعرفه هو متدرج من علم اليقين إلى عين اليقين إلـى حق اليقين في قوله:

أسافر عن علم اليقين لعينه إلى حقه حيث الحقيقه رحلتى

إلى قوله

وارشدتنى اذ كنت ناشدى أنى ونفسى بى على دليلتى[536]

ولقد وصف دارسيه النفس الفارضيه في قولهم:

(انما النفس الفارضيه ملكه باطنيه وهى مركز للشعور والوجدان من حب ومعرفة. وهى فوق كله لا تمت إلى العقل النظرى بصله، وابن الفارض يذهب مذهباً صريحاً في ازدراء العقـل وإنكار قيمه كل علم يستفاد منه)[537].

فهذا التصور يصور لنا البعد النفسى لتكوين نفسية ابن الفارض التى قهرها بالرياضيات ودك قيودها بالمجاهدات وتخطى سور العقل وكانت انفعالاته هى خير تعبيرعن معرفته

وابن الفارض يفرق بين المعرفه الالهاميه التى تحصل له في مقـام الجمـع والمعرفـه الحسيه التى تحصل له في مقام التفرقة في قوله :

فان تكن من فاتح جمعى وامح فر ق صدعى ولا تجنح لجنح الطبيعة

فدونكها آيات الهام حكمـ ـ ـه لاوهام حدس عن الحس عنك مزيله

---

534) المعجم الصوفى ص 196.

535) نفس المرجع نفس الصفحة.

536) الديوان ص 57.

537) ابن الفارض والحب الالهى مرجع سابق ص 126.

فالصوفية جميعاً يعتمدون المعرفة الالهاميه بخلاف المعرفة الحـسيه ويـرون المعرفـة الالهامية أشمل وأصدق من المعرفة الحسية في قولهم (ان ميل أهل التصوف للعلوم الالهاميه دون التعليميه لذلك لم يجرصوا على دراسة العلم بل قالوا الطريق تقديم المجاهـده ومحـو الـصفات المذمومه وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمه لله تعالى، اذ تولى الله امر القلب فاضـت عليـه الرحمه واشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت تـلألأت فيـه حقـائق الأمور الالهيه)[538].

وعندما تقرأ في مثل هذا التقرير "لم يحرصو على دراسة العلم هذا لا يعنـى أنهـم لـم يدرسو علم التوحيد بل كانوا لهم باع طويل في معرفة الحديث وتفسير القرآن ومعرفـة أركـان الاسلام في أحكام الصوم والصلاة والزكاة وزادوا علماً على الفقهاء فـي معرفـة أحكـام كلمـة التوحيد (لا إله إلا الله). فالفقهاء اعتنوا ببقية الأركان لكن الصوفية أولو عناية زائدة بركن الشهادة وتكلمو فيه بعلم الظاهر والباطن لذا نجد أن ابن الفارض يحفر من المعرفة الاستدلالية ويعظم من علم الباطن في قوله:

منحتك علماً ان ترد كـشفه فـرد ... سبيلى واشرع فى اتباع شـريعتى

فمنبع صداى من شراب نقيعـه ... لـدى فـدعنى مـن شـراب بقيعـة[539]

فالمحبة والمعرفة عند ابن الفارض احساس متلازم متعلق بالقيمـة المطلقـه. فالمحبـة متعلقة بقيمة الجمال المطلق والمعرفة متعلقة بالذات الالهية. لذا نجـد أن قـوام هـذه المعرفـة المجاهدات والمكاشفات والقلب هو مستودع هذه المعرفة حيث تهبط عليه الأنوار الوهبية الالهيـة ولا للعقل دوراً فيها.

فالمعرفة الفارضيه هى تحمل كل سمات المعرفة ذات الطابع الصوفى التى من الـصعب ان نعرضها على قانون العقل ولا نستبعد منها العقل نهائياً بل له أن يأخذ ما يـستطيع ان يتقبلـه

---

[538]) احياء علوم الدين جـ 3 ص 18.

[539]) ديوان ابن الفارض ص 42.

منها وأن يترك ما يعثر عليه فهمه فان قانون العقل يكون قاصراً عن فهم أبعاد مثل هذه المعرفـة لأنها تشمل معرفة العقل وتفوق عليه بادواتها الباطنية. لا يمكن أن نستبعدها لكن يمكن أن نحملها على أحسن محامل الذوق والاشراقات الصوفيه حتى نثبت لها كيانها كفكر وارث لا يمكن نغـض الطرق عنه.

ولكن ربما يعترض معترض بأن الفناء سيكون ذو طابع سلبى بواقع أن الانـسان كـائن اجتماعى. ولكن الصوفية يجدون تبرير لمثل هذه الاعتراضات بإعتبار أن الفناء يحول الميـزات الأخلاقيه من إنسان حيوانى إلى إنسان ربانى بتجلى الصفات الألهيه وكلما ارتفع الإنـسان مـن مستوى الخُلق الحيوانى كلما كان دوره في المجتمع أقوى وأنفع.

ونظم ابن عربي والجيلى وغيرهم من الصوفيه نظريات للمعرفة بأسلوب منهجى لقد عبر ابن الفارض عن هذه الفكرة بأسلوب شعرى رقيق سافر فيه في محطات تجلياتـه الإلهيـة حتـى ترجمت كل حواسه عن هذه المعرفة الإلهامية.

مفهوم القطبية كمسمى للحقيقة المحمدية النورانية

نجد أن ابن الفارض عشق الجمال في كل شئ وكل حسن كان يوحى له بالجمال ويلهمه حب الجمال المطلق، وبتعشقه للجمال المطلق تفتحت بصيرته على حب الجمال الكامل هو حب الحقيقه المحمدية. ويعبر عن هذه الحقيقه بلسان الجمع معها وأحياناً باتحاده المعنوى بها.

ويقدم لنا ابن الفارض بعض المفاهيم سواء عبر عنها بصورة فلسفيه أو صوفيه عن الحقيقة المحمدية التى لم يذكرها صراحة ولكن يلوح لها تلويحاً ويرمز لها رمزاً في أبياته التى يتحدث فيها تارة بلسان الحائز لصحو الجمع وهو متصف مقام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ويتحدث تارة عن اتحاده بالقطب المعنوى الذى هو موضع نظر الله في العالم في كل زمان ومكان.

ولكى نتعرف على كيفية تحققه بالحقيقه المحمديه. والأطوار التى مهدت له أن يتكلم بلسانها لابد أن نعرف المعانى التى تحملها كلمة قطب في منهج التصوف وقد ذُكر لهذه اللفظة معنيان أحداهما هو:

(ان القطب هو أكمل إنسان متمكن في مقام الفرديه. فالقطب هنا عبارة عن إنسان اختص بما لم يختص به غيره)[540]. هذه القطبيه بمعناها العادى اما المعنى الآخر للقطب فإنه:

"فهو ان يكون قطباً للأقطاب سابقاً في وجوده وجود هؤلاء الأقطاب ولكنه واحد منذ القدم ولم يتقدم عليه قطب آخر، ولن يلحقه قطب آخر بهذا المعنى الذى لا يدل إلا على حقيقه واحده هى الحقيقة المحمديه)[541].

وأما التعريف الاصطلاحى للقطب عند الصوفيه "القطب عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم فى الزمان"[542].

---

[540] ابن الفارض والحب الالهى ص 266.

[541] نفس المرجع نفس الصفحة.

[542] المعجم الصوفى ص 202.

وابن الفارض عندما يتحدث بلسان القطب انما يشير إلى المعنى الثـانى مـن القطبيـه والقطب الذى يقصده كما شرحه النابلسى "هو قطب الأقطاب المتعاقبة فى عالم الشهاده ولا يسبقه قطب ولا يخلفه هو الروح المصطفوى المخاطب بلولاك لما خلقت الكون"[543].

والقطبية التى يتحدث عنها ابن الفارض هى ليست القطبيـه التـى تنـال بالمجاهـدات والرياضات بل هى حقيقة لمفهوم القطبيه وكل من نال اسم القطبيه فهى حقيقته فـي شـأن ذلـك يقول:

وفي درات الافلاك فاعجب لقطبها الـ ـ محيط والقطب مركز نقطه

ولا قطب قبلى عن ثلاث خلفتـ ـ ـ ـه وقطبيه الاوتاد عن بدليه[544]

والنابلسى يشرح هذه الأبيات موضحاً دور القطب:

(إحاطه الإنسان الكامل بالأفلاك تكون بالعلم والقدرة والشرف والمرتبـة والقطـب فـي اصطلاح القوم أكمل إنسان متمكن في مقام الفرديه وتدور عليه احوال الخلق)[545].

وابن الفارض عندما يتحدث بلسان القطب أو الحقيقه المحمديه هى آخر طور توصل إليه في حبه حيث انفكت روحه من خمر يخامرها أو من فناء يذهبها بـل رجعـت إلـى صـحوها واستقرت في موضع الحقيقه. سواء أنه أحب الحقيقة الالهية أو الحقيقـة المحمديـة لأن الحقيقـة المحمديه هى حلقة الوصل إلى الحقيقة الالهية الكلية فانه يتحدث عن آثارها.

والاتحاد عند ابن الفارض هو حالة شعورية له صورتان الاولى "اتحاد السالك والمحـب بالذات المطلقه" والثانية "اتحاد السالك والمحب بالحقيقه المحمدية"[546].

وان كان اتحاد ابن الفارض في جملته هو اتحاد المحب بالمحـب التـى هـى الحقيقـه المطلقه العليا أو كان له صورة اتحاد أخرى بالحقيقة المحمديه ولا يكون هناك تنـاقض فالـذات

---

[543]) شرح ديوان ابن الفارض ص 285.

[544]) ديوان ابن الفارض ص 56.

[545]) ابن الفارض والحب الالهى ص 266.

[546]) نفس المرجع ص 141.

العليا هى الوجود المطلق والحقيقه المحمديه هى التعين الأول، فالوجود المطلـق مـشتمل علـى التعين الاول فمحبته وتغزله في الحقيقه المطلقه يشمل الحقيقه المحمديه.

فلنتساءل عن كيفية اجتماع أو اتحاد ابن الفارض بهذا القطب حتى صار يتحدث بلسانه؟

للاجابه على هذا السؤال يجب علينا ان نقف عند اجتماع واتحاد ابن الفـارض بالحقيقـة المطلقه أو الحقيقه المحمديه ولا يسيطر علينا سوء الفهم ويفسد خيالنـا أن نتـصورها بـصوره محسوسه لكن يجب أن نتذوقها كمعانى أو حقائق ميتافيزيقية.

وكيفية الاتحاد الفارضى كما ذكره دارسيه في قولهم (لم يكن الاتحاد بمعنى ان وجـوداً خاصاً اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق لكنه اتحاد بمعنى شهود هـذا الوجـود الواحـد الحـق المطلق)[547].

فهذه طبيعة الاتحاد والجمع التى ينادى بها ابن الفارض في تحدثه بلسان الجمع بالحقيقـه المحمديه فانه لا يوصف سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الرسول الذى يتمثل في شخصه ونسبه بل هو يبعد إلى أبعد من ذلك.

"انما هو يعنى أنه قصد إلى وصف الحقيقة المحمديـه، والنـور المحمـدى أو الـروح المحمدى أو محمد المعنى هذا يدل انما هو يصف حب شئ أقدم واسبق في وجوده علـى وجـود محمد صلى الله عليه وسلم الرسول والنبى المبعوث"[548].

ويتضح أن هناك صفات تميز سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كشخص وصفات تميـزه كحقيقة

"الفرق ما بين الحقيقه المحمديه، وبين محمد الرسول كفرق الوجـود القـديم والوجـود المطلق والوجود الحادث والوجود المتعين"[549].

---

[547] ابن الفارض والحب الألهى ص 267.

[548] نفس المرجع ص 126.

[549] نفس المرجع ص 135.

لنتساءل عن ماهية مرجعية هذا الاتحاد الذى ينادى به ابن الفارض؟ من خلال متابعـة أشعاره نجده استقى فكرة اتحاده من الحديث "ما زال عبدى يتقرب إلى بالنوافل" فاقتبس من هـذا الحديث أشعاراً قائلاً:

وجاء حديثى في اتحـادى ثابـ ـت | روايته في النقل غيـ ـر ضعيفـ ـة
يشير بحب الحـق بعـ ـد تقـ ـرب | إليه بنفـ ـل أو اداء فريـ ـضـ ـة
وموضع تنبيه الاشاره ظاهـ ـ ـ ـر | بكنـ ـت لـ ـه سـ ـمعاً كنـ ـور ظهيـ ـ ـره[550]

فهذه مرجعية الاتحاد عند ابن الفارض مستقاة من الحديث السابق ذكره حتى تنزه عقيدته من الفساد وأما مفهوم الاتحاد عند ابن الفارض كما ذكره دارسيه:

(ان الاتحاد عند ابن الفارض عبارة عن ظهور سلطان الأصل علـى الفـ ـرع ، وتمكـ ـن الوجود المطلق على الوجود المعين بحيث ينعزل صاحب الوجود المعين مـ ـن سـ ـمعه وبـ ـصره وغيرها ويتصل بالحقيقة المطلقه"[551].

وابن الفارض حالة اتحاده هى تجلى الجمال المطلق واستيلائه عليه حتـى يـ ـذهب عـ ـن صفاته ويتجلى بالأنوار الألهيه ظاهراً وباطناً ويقول في شأن ذلك

فوصفى اذ لم تدع باثنين وصفهما فان | وهيأتها اذ واحد نحن هيئتـ ـى منادى
دعيت كنـ ـت المجيـ ـب وإن أكـ ـن وإن | أجابت من دعانى ولبت قصصت حـ ـديثاً
نطقت كنت المناجى كـ ـ ـذاك إن فقـ ـد | انما هى قصتـ ـى وفى رفعها عن فرقة
تـ ـ ـاء المخاطـ ـ ـب بيننـ ـ ـا | الفرق رفعتى[552]

ويقول أيضاً

فجاهد تشاهد فيك منك وراء ما فمن | وصفت سكوناً عن وجود سـ ـكينة

---

550) ديوان ابن الفارض ص 70 – 71.

551) ابن الفارض والحب الألهي

552) الديوان ابن الفارض ص 35.

بعدما جاهدت شـاهدت مـشهـدى		وهادى لى اياى بل بـى قـدوتى

وبى موقف لا بل الى توجهـ ـ ـى		كـذاك صلاتى إلى ومنى كعبتي

وهذه الحاله يبينها القاشاني في قوله:

(وهو حال الصحو والافاقة والبقاء بعد الفناء، فلا يكون الخلق حجاباً للحـق ولا الحـق حجاباً للخلق ويتجلى الله سبحانه وتعالى على المكاشف باسمه الظاهر)[553]. ويعبر ابن الفارض عن اتحاده ملمح بأنه اتحاد شهودى في قوله:

فجاهد تشاهد فيك وراء ما		وصفت سكوناً عن وجود سكينة

فمن بعد ما جاهدت شاهدت مشهدى		وهادى لى اياى بل بى قدوتى[554]

ولقد ذاب ابن الفارض في مشاهدة الجمال المطلق واستوعب التجلى الظاهر والباطن من المولى عز وجل. فالشعور بالاتحاد حرك نفس ابن الفارض أن تعشق جميع المظـاهر الكونيـه سواء تجلت من الحقيقه الالهية أو انعكس جمالها في شتى الصور. فالشعور بالفناء في التجليـات الالهية ولد عند ابن الفارض شعور الاجتماع والاتحاد بالقطب الذى يعتبر أول تعينات بعد الحقيقه المطلقه. فتصور القطبيه عند ابن الفارض كما صورها دارسيه (كذلك القطب من حيث هو حقيقه محمديه عند ابن الفارض وجود متقدم على وجود المخلوقات، بلى على وجـوده كنبـى مبعـوث ختمت به النبوه الظاهره بصورة الرسالة وانذار الناس وهدايتهم إلى الإسلام)[555]

ويعترف ابن الفارض بحقيقه ميتافيزيقية بأن هذا القطب أو الحقيقة المحمديه هى مصدر فيض كل طينة وأن روحه هى أصل الأرواح يقول:

وروحى للأرواح روح وكل ما		ترى حسن في الكون من فيض طينتى

وأبلغ ما قيل في القطبية أو الحقيقه المحمديه

فلولاى لم يوجد وجود ولم يكن		شهود ولم تعهد عهود بذمة

---

553) ابن الفارض والحب الألهى ص 145.

554) ديوان ابن الفارض ص 39.

555) ابن الفارض والحب الألهى ص 274.

ويشرحه النابلسى موضحاً فيه تصوير ابن الفارض للحقيقه المحمديه بإعتبارهـا التعـين الأول قائلاً (انما لم يوجد الوجود إلا به لأنه صورة الروح الأعظم وهو رابطة الايجاد. كـذا لـم يكن شهود المكاشفين إلا به لأن الشهود صفة الروح وروحه أصل الأرواح كذا لم يرع عهود مع ذمة وفاء إلا به لأنه هو الذى أخذ عليه الميثاق أولاً في العهد الأزلى)(556).

ولفظة "لولاى" هنا تشير إلى تحققه بالحقيقه المحمديه لأنها هى السبب الأول في إيجـاد الوجود والروح الممد لكل الأرواح وفق التصور الصوفى ويفسر دارسيه ان حالة اتحاده بالقطـب هى حالة شعورية ويقولون (هى الحالة النفسيه التى يصل إليها السالك ويشعر فيها أنه متحد مـع القطب الحقيقى هو روح محمد أو الحقيقه المحمديه)(557).

ويرى ابن الفارض أن حقيقه جميع الأنبياء انما هى صادره من حقيقة القطب في قوله

وكلهم عن سبق معناى دائر بدائرتى أو وارد بشريعتى

وابن الفارض ليس هو أول صوفى جمع كل حقائق الكون في حقيقة هى الحقيقة المحمديه لقد نادى بهذه الفكرة ابن عربي حيث نجده واصفاً القطب : (من أنه الكون الجامع والعالم الصغير الذى يتجلى فيه الجمعيه الالهيه التى استحق من أجلها يسمى حقيقة الله وروح العالم)(558).

فهذا القطب في نظر ابن عربي هو الجامع للحقائق الالهيه اما الجيلى في تناولـه لهـذا المفهوم قصره على النبى صلى الله عليه وسلم في قوله (ان الإنسان الكامل هو القطب الذى تدور حوله أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وأنه واحد منذ أن كان الوجود إلى ابد الابدين ولكـن لـه تنوع في ملابس وظهور في كنائس)(559).

وابن الفارض في استخدامه لمفهوم القطب لا نقول أنه اختلف مع ابن عربي الذى يعمـم صفة الكمال ولا مع الجيلى الذى يقصرها على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. بل اسـتخدمها بطريقة رمزية دقيقة على أنها قطبيه معنوية للحقيقة المحمديه رمزاً لا تجده واضحاً في أشـعاره

---

(556) شرح ديوان ابن الفارض ص 189.

(557) ابن الفارض والحب الألهى ص 265.

(558) نفس المرجع ص 267.

(559) الإنسان الكامل ص 268.

أما قصائده في الحضرة المحمديه قد لا نجد قصيدة بعينها لمدح المصطفى صلى الله عليه وسـلم ولكن يلوح لها تلويحاً ولم يصرح بها إلا في البيت التالى:

على تفنن واصفيه بحسنه　　　يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف

والنابلسى شرح هذا البيت قائلاً (على أنه قيل في أول مخلوق هـو الحقيقـه المحمديـه، والنور المحمدى الذى خلق الله تعالى منه كل شئ، وجماله وحسنه هو كل الجمال وكل الحسن فإذا وصف الواصفون ما عسى يوصف ذلك)[560].

لقد فسر بعض الشراح على أن كلمة الحبيب في القصيدة الخمريه كناية عـن الرسـول صلى الله عليه وسلم. وهنالك أبيات تحدث فيها الشاعر بلسان الجمع مع الحقيقة المحمديه وأفاض في وصف هذه الحقيقة وعلاقتها بالحقيقة المطلقة وأثار انعكاس صفاتها في هذا الكون

ونحن نفسر عدم مدحه لشخص النبي صلى الله عليه وسلم لان الحقيقة المطلقة مـشتملة على الحقيقة المحمديه فالله اختصه حبيباً وحبيب الحبيب محبوب وابن الفارض صور لنا علاقتـه وحبه للحقيقه المحمديه أى علاقته بمحمد المعنى

وان قدم لنا ابن عربي والجيلى نظرية في الحقيقة المحمديه ذات نسق فلـسفى صـوفى، لعلمهم بالمصطلحات الفلسفية فابن الفارض على رغم من قيود الشعر، وتعبيـره عـن شـعوره الخاص فاننا لا نقول أتى بنظرية لكن استطاع بتصوير فنى أن يبرز جوهر الحقيقة المحمديه التى تنطوى على كثيرمن المعانى الفلسفية والصوفيه التى لا تقل قيمتها عن النظريات السابقة.

وفي التائيه عندما يتحدث ابن الفارض بلسان الجمع بالحقيقة المحمديه أو القطـب فهـى تبين كيفية صدور الكائنات من الحقيقة الأولي هى الحقيقه المحمديه التى يعتبرها الصوفيه هـى أول مخلوق. يقول

وكل الورى ابناء آدم غير حـــــــــــــوزى صحو الجمع من بين اخوتى

وروحـى لـلأرواح روح وكلمـــا　　　ترى حسناً في الكون من فيض طينتى

فسمعى كليمى وقلبـى منبـــــأ　　　بأحمـد رؤيـا مقلـه أحمـــدية

---

[560] شرح ديوان ابن الفارض ص 122.

فذر لى لما قبل الظهور عرفتــــه خصوصاً وبى لم تدر في الذر رفعتى

حتى يقول

ومن عهد عهدى قبل عصر عناصري إلى دار بعثه قبـل انـزار بعثـه

انى رسولاً كنت منى مرســــــلاً وذاتى بأياتى على استدلـــــت

هذه آخر مرحلة وصل إليها في حبه حيث اتحد بالحقيقة المحمديه وأثبت له صحو الجمع بعد أن كان في مراحله السابقة في حالة سكر. فالحياة الصوفية والأطوار التى تقلب فيها هيأتـه ان يحس بهذا الاحساس كما وصفوه به في قولهم

(فحياة ابن الفارض الصوفيه، تقلبه في أطوار الحب هذا التقلب الذى انتهى به إلى الفناء عن نفسه والاتحاد بذات المحبوبه المطلقه، وما كان له من تحقق بالعلم اللدنى كل أولئك شـواهد صدق تدل على أنه ليس ما يمنع من أن يكون الرجل قـد تحقـق بمقـام الجمـع مـع الحقيقـه المحمديه)[561].

فحاله اتحاده واجتماعه بالحقائق العليا هى حالة شعورية تدل على مدى احساسه بالقرب.

وابن الفارض في أشعاره يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقه المحمديه وكأنه يتحـدث عـن نفسه مستنداً على الباطن للحقيقه المحمديه أو اكتسابه للصفات المعنوية للحقيقة المحمديه وتحققـه بها. في حديثه عن الحقيقه المحمديه ما هى إلا صورة الوحدة التى عبر عنها بتجلـى الـصفات الالهية في الحقيقة المحمديه الجامعة لكل شئ الممده لكل الخلائق وهذا التصوير يقول به الصوفيه

ومذهب ابن الفارض في استيعاب الجمال الالهى كمذهبه في حبـه واتحـاده بالحقيقـه المحمديه. لذا عبر عن الحقيقه المحمديه على أنها أول مخلوق ومنبع فياض لهذا الوجـود مـن روح وجمال وأنوار وعلوم يقول فيها:

وروحى للأرواح روح وكل مـا ترى حسناً في الكون من فيض طينتى

ولا قطر الا حل من فيض ظاهرى به قطره عنـها السحائـب سحـت

ولا فلك إلا ومـن نـور باطنـى به ملك يهدى الهدى بمـشيئتـى

---

561) ابن الفارض والحب الالهى ص 271.

ولولاى لم يوجد وجود ولم يكـن شهود ولم تعهد عهود بذمتـى
فلا حى إلا عن حياتى حياتـه وطوع مرادى كل نفس مريـده

ويصور الحقيقة المحمديه وظهورها في عالم المعانى وعالم الأوانى

في عالم التركيب في كل صـوره ظهرت بمعنى عنه بالحسن زينتى
وفي كل معنى لم تبنه مظـاهرى تصورت لا فى صـوره هيكليـه
وفيما تراه الروح كشف فراسـه خفيـت عـن المعنـى المعنـى بدقـه[562]

وابن الفارض هنا يوضح ان للحقيقه المحمديه المعرفة الكاملة لأن أول تجليـات العلـوم على حسب تصوير الارث الصوفى كانت في الحقيقه المحمديه ثـم تنزلـت العلـوم فـي بقيـة المخلوقات.

وابن الفارض في الأبيات السابقه يصور بصوره واضحه لا يعتريها أى غموض نـوع الاتحاد بالحقيقه المحمديه وتحدث بلسان الحقيقه المحمديه على أن ملامح الصفات المحمديه التـى تنطبع في المتحد بها لست الصورة المحسوسه التى أشار لها في قوله (لا فى صورة هيكليه) انما هى صورة خفيه معنوية يصعب اكتشافها المشار لها في قوله "خفيت عن المعنى المعنى" فانطباع صفات الحقيقه المحمديه تظهر آثاره في الروح وليس الجسد لذا كان مدحه لم يكن فـي شـخص الرسول صلى الله عليه وسلم المحسوس بل في حقيقته التى هى روحه.

وهذا القطب في رأى ابن الفارض أنه روح جامعة لكل الأرواح الجزئيه وهو عالماً فـي عالم الأمر قبل التعين. ان وجود هذه الحقيقه المحمديه يعتبر نقطه تلتقى عندها كـل الاتجاهـات وعبر عنها في قوله:

ومن كان فوق التحت والفوق تحته إلى وجهه الهادى عنت كل وجهه[563]
فتحت الثرى فوق الأثير لرتق مـا فتقت وفتق الرتق ظاهر سنتـى

---

[562]) ديوان ابن الفارض ص 44.

[563]) ديوان ابن الفارض ص .

وابن الفارض يتلاعب بالألفاظ ويشير بالتلويحات ليبين حقيقه قـدم الحقيقـة المحمديـه واستيعابها لكل الأزمنه والأمكنه باعتبارها نقطة بدء "والغرض الذى يرمى إليه ابن الفارض مـن إظهاره على انتقال العالم من حالة الرتق إلى حالة الفتق، هو اثبات العلاقة بين القطب بإعتبـاره أقدم مخلوق خلقه الله تعالى، وبين العالم بإعتباره حقيقة مشتملاً عليها في حقيقة هذا القطـب فـي بادئ الأمر"[564].

وابن الفارض في استعماله للرتق والفتق فانه يريد أن يجعل مقابلة ما بين حقيقة القطب الباطنه هى حالة الرتق وحقيقة القطب الظاهرة وهى حالة الفتق، هو تصوير فنى رائـع ليقـرب للأذهان أطوار الحقيقة المحمديه. وعلى حسب تصوره للحقيقه المحمدية بان لها المعرفة الكاملـة المحيطة بكل معرفة وكل معرفة في هذا الكون ما هي إلا ثمرة من ثمـرات التحقـق بالحقيقـة المحمديه ويصف هذه المعارف التى تفيض بلسان القطب قائلاً:

وألغ الكنى عنى ولا تلغ الكنـا   بها فهى من آثار صيغة صنعتى

عن لقبى العارف ارجع فان ترالتنـــابز بالألقاب في الذكر تمقـــت

فاصغر اتباعى على عين قلبـه   عرائس ابكار المعارف زفـــت

جنى ثمر العرفان من فرع فطنه   زكا باتباعى وهو من أصل فطـرتى

فان سئل عن معنى أتى بغرائب   عن الفهم جلت بل عن الوهم دقت[565]

وابن الفارض يفتخر بأنه نال معنى هذه القطبيه وقطف ثمـار المعـارف مـن الفطنـة المحمديه. لأن المعارف التى تنطبع من الحقيقه المحمديه فهى معرفة بكـل صـفات المعرفـة الأصليه والمتكلم بهذه المعرفة فهو متكلم بلسان الحقيقة المحمديه. وهذه المعرفة فـان صـورها شعراً فانه لم يخرج في تصويره لها عن سابقيه من الصوفيه أمثال ابن عربى الذى يقول فيها (ان

---

564) ابن الفارض والحب الالهى ص 279.

565) ديوان ابن الفارض ص 44.

كل نبى من لدن آدم إلى آخر نبى ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وان تأخرت طينته فى الوجود، فانه بحقيقته موجود)[566].

وفي إطار المعرفة الكليه المتحققه فى حقيقه القطب يبين ابن الفارض العلاقـه والفـيض النورانى بين الأنبياء السابقين له والخلفاء والأولياء اللاحقين وبين الروح المحمـدى الممـد لهـم ويصف حقيقته صلى الله عليه وسلم قائلاً

وانى ان كنـت ابـن آدم صـــوره ... فلى معنى شاهـــد بأبـوتـــى

ونفسى على حجر التجلـى برشـدها ... تجلت وفى حجر التجلى تربت صـر

وفى مهدى حزبى الأنبياء وفـى عنـا ... صر لوحى المحفوظ والفتح سورتـى

وقبل فصالى دون تكليـف ظاهـرى ... ختمت بشرعى الموضحى كل شرعه

منهم والاولى قالوا بقولهم علـــى ... صراطى لم يعدو مـواطئ مـشيتى

في يميني الدعاة السابقين الـى فـي ... يمينى ويسر اللاحقيـن بيـسرتـى

ولا تحسبن الأمر عنى خارجـــأ ... فمـا سـاد الا داخـل فـي عبوديتـى[567]

فهذه فكرة ابن الفارض عن علاقة الروح المحمدى، بمن تقدم عليه من الرسل فما ظهرت معجزة أو كرامه وكان مصدرها في يد ولى أو نبى إلا كان أصلها من الحقيقه المحمديه. وتنوع أنواع الكمال في الأنبياء والأولياء هو عين اجتماع الكمال فى الحقيقه المحمديه ويوضـح علاقـة امداد القطب للرسل في قوله

وناهيك جمعاً لا يفـرق مـساحتـى ... مكان مقيس أو زمان موقـــــت

بذاك علا طوفان نـوح وقـد نجـا ... به من نجا من قومـه فـي الـسفينه

وسارت ومتن الريح تحـت بـساطه ... سليمان بالجيشين فوق البسيطـــة

وقبل ارتداد الطرف أحضر من سبأ ... له عرش بلقيس بغيـر مـشقـــه

---

566) نصوص الحكم لابن عربي ص 54.

567) ديوان ابن الفارض ص 63 – 64.

وأخمد إبراهيم نار عـــــــدوه وعن نوره عادت له روض جنــة
ولما دعا الأطيار عن كل شاهــق وقد ذبحت جاءته غير عـصيــــة
ومن يد موســى عـصاه تلقفــت من السحر أهولاً على النفس شـقت
ويوسف اذ القى البشير قميـصــه على وجه يعقوب إليه بأويـــــــة
وفى آل اسرائيل مائده في الـســ مــاء لعيــسى انزلــت ثــم
وجاء بأسرار الجميع مفيضهــــا مـــــدت[568] علينا لهم ختماً على
حين فتــــره

وأما امداده للخلفاء قال فيه:

كلهم عن ســبق معنــاى دائــــر بدائرتى أو وارد مــن شريعتــــى
واوضح بالتأويل مـا كـان مـشكلا على بعلم نالــه بالوصيـــــــــه
وسائرهم مثل النجوم من اقتــــدى بــــــــــأيهم اهتــــــــــــدى
بنصيحـــــــــــه[569]

وأما امداده فى الاولياء يوضحه قائلاً

وما منهم الا وقـد كـان داعيــاً به قومه للحق عـن تبعيـــــــــه
فعالمنا مـنهم نبــى ومـن دعــا الى الحق من قـام بالرسليـــــــه
وعارفنا فى وقتنا الاحمدى مــن أولـــى العـــزم مــنهم أخـــذ
بالعزيمـــه[570]

ويرى ابن الفارض أن الخلفاء كلهم مشتركون فى كمال واحـد هـو المـدد النـورانى المحمدى ولا يختلفون إلا فى المظاهر التى تعين بها كل خليفة فهى أثر من آثار الكمال المطلـق. وابن الفارض فى تصويره لعلاقة الروح المحمدى ببقية الأرواح لقد بين أولاً علاقتها بالأنبيـاء

---

568) نفس المرجع ص 64.
569) ديوانابن الفارض ص
570) نفس المرجع

لحظهم الوافر من الفيض المحمدى ثم الخلفاء ثم الاولياء. بتصويره لهذا المدد النورانى نجـد أن عملية المدد من النور الالهى تأتى مرتبه من السهل ان تستوعبها العقول وان كان قـد صـورها بطريق القريض ولكن لحدما تشبه نظرية الفيض عند افلاطين على الوجه التالى:

(الذات الاحديه = الواحد، القطب = العقل الاول، وروح القطب ونور باطنـه = الـنفس الكليه؛ الطينة أو فيض ظاهره = المادة غير المصوره)[571].

وصوره الفيض من القطب على بقية المخلوقات هى صورة تجلى الأنوار الالهية التـى ينشدها ابن الفارض وهى صورة التجانس بين الكل والجزء ويأتى عن طريق الاتحاد هذه الحالـة الشعورية التى توصل لها الشاعر في آخر طور من أطوار حبه وهى نظريته التـى يعبـر فيهـا بإتحاده بالقطب.

والملاحظ أن ابن الفارض فى تصويره للقطبيه أو الحقيقه المحمديه قـد اعتمـد علـى شعورين الاتحاد والفناء وتولدت عنده انطباع صفات الحقيقه المحمديه في روحه.

ويعتبر تصوير ابن الفارض لمفاهيم الحب والجمال والمعرفة والقطبيه عن طريق الشعر هو نوع ثانى من أشكال التعبير عن أدق معانى الصوفيه. هنالك علاقه وثيقة ما بـين التـصوف والشعر بجامع ان هما نتاج لحالة شعورية. فالمشاهد التى يصورها الشاعر انما هى تهبط عليـه والمشاهده التى تنكشف لصوفى ويصورها لنا ايضاً انهاتوحى إليه.

ونجد أن فلاسفة الصوفيه مثل ابن عربي والغزالى وغيرهم انتهجو نهج النزعة المنهجيه في تصويرهم للمعرفة أما ابن الفارض كأنموذج للشعر الصوفى وقد صور من خـلال مجاهدتـه الروحيه ومشاهدته الذوقيه وأفكاره الخاصة نوع آخر لتصوير المعرفة. فنظرية المعرفـة التـى تلتمسها عند من سبقوه ذات نزعة منهجيه فلسفية عند ابن الفارض ولكن عنـدما يعرضـها لنـا بصوره جماليه رائعة ويبثها من خلال تذوقه للجمال الالهى في كل نواحى الحياة وحب فائق لهذه المظاهر الالهية. وشعر ابن الفارض من أميز الشعر الرمزى الـصوفى واسـتطاع بـشاعريته

---

571) ابن الفارض والحب الالهى ص 277

المرهفه من خلال أبياته أن يبين كل أغراضه الذوقيه وكان الرمز هو اداة للإشـارة إلـى هـذه الأغراض.

ولقد حاول الدارسون ان يضعوا تعريفاً لفكرة ابن الفارض في تناوله للحقيقه المحمديـه وان اختلف في أسلوب التعبير عنها عندابن عربي والجيلى ونحن اذ قارنا التقريرات التـى عبـر عنها ابن عربي والجيلى نجده قد عبر عن مفهوم هذه التقريرات بأبيات تحمل نفس المفهوم ولكن بأسلوب أدبى جميل ولا يختلف في جوهر الفكرة التى يصورها معظـم الـصوفيه بأنهـا سـابقة بوجودها على كل الموجودات وهى الممده لكل الأنبياء والاولياء بالفيض النورانى فهى لا تختلف سواء تكلم عنها بأسلوب الشعر ورمز لها بالقطبيه أو بأسلوب النظريات الفلسفية ورمز لها بالنور أو الروح أو الحقيقه المحمديه.

والملاحظ إن ابن الفارض في أشعاره يتكلم بلغة تظهر فيها (الأنا) واضحه فهو يستخدمها مجازاً لانه يتكلم بلغة الجزء الذى استهلك فى الكل أى في حالة شهوده للحقيقه المحمديه وكانـت الأنوار الالهيه عوض عما استهلك منه، فهو يتكلم بلسان حال القطب في حالة اجتماعه به.

ونحن من خلال دراسة اطواره وحياته الصوفيه لا نجحد عليه أن يكون هـذا العاشـق بصفائه ونقائه الذى وصل إليه من مجاهداته قد وصل بمقام الاتحاد الشهودى حيث شاهد الجمـال المطلق في جذبه من جذباته، نجده يتحدث عن الحقيقه المطلقة وتارة عن الحقيقه المحمديه ولـيس فيه تناقض باعتبار الحقيقه المطلقة اشمل والحقيقه المحمديه أول تعين.

وابن الفارض لم يقف عند شخص الرسول صلى الله عليه وسلم ولو وقف عند شخصه لاكتفى ببيته الذى قال فيه:

وعلى تفنن واصفيه بحسنه يفني الزمان وفيه ما لم يوصف

والبيت السابق في مدحه يوضح أنه ما ترك له شئ من المدح هيهـات ومـن يحـصى صفات الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم؟ وقد مدحه المولى عز وجل بالكمـال الاخلاقـي "انك لعلى خلق عظيم" والأخلاق تشمل كل الصفات. ولقد مدح ابن الفارض الحقيقة المحمديه أى

محمد المعنى لتعلق حبه بالصوره الباطنيه وحتى هذه الحقيقه لم يمدحها بأسلوب واضح بل غلب عليه أسلوب التلويح والتلميح والاشارة وأخذ من الرمزية ستار لمعانيه ويصرح في قوله:

وعنى بالتلويح يفهم ذائق   غنى عن التصريح للمتعنت

بها يبح من لم يبح دمه في إلا   شاره معنى ما العبارة حدت[572]

لقد اختار الأسلوب المناسب ليعبر به عن المعانى الخفيه التى تكمن وراء قشور الحروف. فهو يعبر عن حقيقة خفية لا تفهم بالدلائل المنطقيه بل نتذوقها بالنور الذى ضرب في قلوبنا من النور الاول فهو يتكلم عن مواجيد وأذواق فان الأسلوب الواضح يفضحها ويشوه أوجه الجمال فيها لذا نجده يصعب عليه أن يأتى بتعريف محدد لأنه لم يعشق جمال محدد بل عشق الجمال المطلق فى كل تعيناته وفناء فيه فتعلقه بالحقيقه المحمديه هو عين تعلقه بالحقيقه المطلقة.

الخاتمة

ومن خلال دراستى واقتحامي للارث الصوفى المعبر عن القضايا الإسلامية فهو ارث شايك غامض في لغته مبهم في كثير من الأحيان في معناه تبعد فيه صراحة القول لأنه لا يعبر عن ثقافة واضحه صريحة بل يعبر عن قضايا ميتافيزيقية تتعلق بالجانب الالهي ومعرفته تعكس تجارب روحية فردية مختلفة ولكن المنهج واحد هو المنهج الإسلامي. لأنهم ما تكلموا عن ركن

---

[572]) ديوان ابن الفارض ص 49

من أركان منهجهم إلا أتوا بدليل كما ذكرت سابقاً من الكتاب والسنة ليوضحوا اقتـدائهم بـالمنهج الإسلامي، فالثقافة الصوفيه يجب أن لا تدخل عليها إلا من باب الـذوق وإلا استعـصت علينـا وأولت على سوء فهم.

ومن نتاج استيعاب كل من ابن عربي والجيلى وابن الفـارض لهـذا الارث وخوضـهم للتجارب الروحيه التى اصبغوا بها نظرياتهم وأشعارهم تلونت بألوان ذاتيه لكن أصـل الفكـرة واحد راجع إلى منهجية التصوف الإسلامي. لقد تناولوا محاور من أهم المحاور التى لها دورها المعد العقائدى والابتسمولجى في الثقافة الإسلامية هو محور النـور المحمـدي ومنـه محـور الإنسان الكامل ومحور شرف النوع الإنساني، فهذه القضايا وباللغة التى عبـروا عنهـا لايمكـن الولوج إليهاإلا من خلال المعرفة الذوقية.

وأما محور النور المحمدي الذي ترتكز عليه فكرة لحوق الكمال بالإنسان وشرفه وتهيأته لمعرفة التجليات الالهية التىتورث المعرفة الربانية فهو الأساس الذي يبنىعليـه الـصوفيه كـل تصوراتهم سواء سمى بالروح أو النور أو الحقيقة فهو باعتبار جميعهم التعين الأول بعد الحقيقـة المطلقة. ففكرة النور المحمدي هى فكرة ذات مبحث اسلامي والدين الإسـلامي ديـن متكامـل وثقافته ثقافة معالجه لكل خال الثقافات الأخري ولها المقدرة في إنتاج مثل هذه الأفكار وتكفل لهـا الجو الإسلامي التى تنمو فيه دون أن يداخلها أى عرق من الثقافات غير الإسلامية. فأصـول الإسلام ليست فيها قصور حتى تضاف لها الأفكار الأخرى والثقافة الصوفيه نتاج هـذا الـصرح المتكامل. أما من ناحية أخلاقية لقد أتت هذه الرسالة لتكمل مكارم الأخلاق لقد كفلت بعض القيم الأخلاقية التى اكتسبها المجتمع من الديانات الأخرى. ففكرة النور المحمدي نجد جـذورها مـن الكتاب والسنه هذا يتضح في تفسير بعض الأدلة التى أوردتها في الفـصل الأول ومـن خـلال دراستنا للأدلة السابق ذكرها يوضح أن الصوفيه استقوا هذه الفكرة من الكتاب والسنة ولا علاقـة لها بالفكر الأفلاطونى ولا الثقافة المسيحيه لأن اسم هذا المفهوم "النور المحمدي" يحدد الماده التى كونت هذه الفكرة هى مادة الإسلام. فالمسيحيون يرون في المسبح ابن الله المولود غير مخلـوق هو ثالث ثلاثه فشتان ما بين فكره تستند على (أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر" وبين فكرة تأله

المسيح. فالاختلاف في جذور الفكرة واضح وضوح الشمس هذا النور المتجلى في الحقيقه المحمديه المخلوقه مما جعله صلى الله عليه وسلم أقوى قابل لتجلى فهو عبدالله ومخلوق من مخلوقاته، وعندما يقول الصوفيه ان حقيقته من نور الله لا يعنون أنها جزء منه أو منفصل عنه فالاضافة هنا اضافة تشريف كقول "أهل الله" فلا تعنى ان الله قرابه انما الاضافة تشريفيه فقط.

أما الملاحظ من تناول المحور الذي يتناول فكرة الكمال واكتمال هذه الصفات في سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كصورة متفردة للإنسان الكامل فابن عربي والجيلى وابن الفارض سواء عبروا عنها نثراً أو شعراً أو تحدثوا عنها بصورة الحقيقة أو القطبية المعنوية فانهم خصو بها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ومادة هذه الفكرة استوعبها الصوفيه من كل آية أو حديث يعظمه وعندما صوروا أن للفرد كمال أخذوا يعيدون في قراءة الواقع الإسلامي لكي يميزوا هذا الفرد من الكم الهائل من المسلمين فكانت عناية المولى عز وجل وحبه للمصطفى عليه أفضل الصلاة والسلام هى الجاذب الروحي لمعرفة هذا الكامل. هذه فكرة الكمال بصفة عامة فابن عربي والجيلى وابن الفارض لم يخرجوا من إطار هذه الفكرة بصورتها العامه وان كان هنالك اشكاليات في طريقه اللغه المعبر بها.

وفي تناول هذه الفكرة في صورتها النهائيه عند ابن عربي والجيلى وابن الفارض لقد اتفقوا في بعض وجهات النظر ولا نقل اختلفوا بل كل واحد على حسب تجربته الفردية أضاف بعض الكشوفات لهذه النظرية نورد أهم الملاحظات منها:

- لقد اتفق ابن عربي والجيلى وابن الفارض على أن النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود.
- لقد حدد ابن عربي والجيلى تصريحاً بأنه الإنسان الكامل هو النبي صلى الله عليه وسلم في بعض تقريراتهم أما ابن الفارض لقد انتهج منهج الرمزيه ولم يصرح باسمه بل التمسناه من شارحي ديوانه.

- لقد أثبت كل من ابن عربي والجيلى لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الثنائيه حتى لا يتهموا بأن جعلوه في مرتبة التأليه وفي اثباتهم لهذه الثنائيه تميز واضح على عـدم تأثرهم بمفهوم الإنسان الكامل خارج إطار النسق الإسلامي.
- لقد أثبت كل من ابن عربي والجيلى بشريته صلى الله عليه وسلم في اثبات البـشريه نؤكد على أنهم منحو النبي صلى الله عليه وسلم مرتبة لم ينالها بشر لكنهـا ليـست مطلقه بل لها حدود.
- من خلال دراستنا يتضح لنا أن ابن عربي والجيلى وابن الفارض كل واحد منهم كان يرى في نفسه أنه كامل عصره.
- يرجع شرف النوع الإنساني عندابن عربي لمباشرة المولى عز وجل في خلقنا بينمـا يرجعه الجيلى للتجليات الالهية التى يمنحها المولى عز وجل الأنسان.
- يظهر عند ابن عربي والجيلى النزعة الفلسفية في تشريف الإنسان بالتفكير واستعمال العقل بينما ابن الفارض لا يجد للعقل مكان.
- لقد عبر ابن عربي والجيلى والجيلى عن مفهوم الحقيقة المحمديه بأسلوب فلسفى ذو نزعة منهجيه أما ابن الفارض عبر عن هذا المفهوم بأسـلوب شـعري ذو نزعـة صوفية بلغة معقدة مما جعله أقرب للعمل الفلسفى.
- لقد اتفق كل من ابن عربي والجيلى وابن الفارض على أن المعيار التفاضـلى بـين الناس هو معيار ابستمولجي بقدر ما يكتسب من العلوم الالهية.
- لقد أمن كل من ابن عربي، الجيلى، ابن الفارض أن المعارف التى تأتى عن طريـق الالهام هى آمنة من الشك لأنها من جانب العلم اللدني.
- لقد صرح كل من ابن عربي والجيلى وابن الفارض على أنهم تكلموا بمعارف عـن معارف لم يأخذوها من أفواه الرجال أو بطون الكتب بل هى معرفة الهامية كـشفية تتجلى على قلب العبد.

- يرى ابن عربي والجيلى وابن الفارض أن الحقيقة المحمديه هى النفس الناطقة مـن العالم.
- تناول ابن عربي والجيلى وابن الفارض فكرة الرقائق الحقيه والرقائق الخلقيه كنسيج نوراني يربط أجزاء هذا الكون هذه فكرة الربط بين أجـزاء العـالم التـى ينـشدها الصوفيه.
- لقد هضم الجيلى فلسفة استاذه ابن عربي وأضاف إليها بعض المفاهيم مـن تجربتـه الخاص كما أنه اختلف مع وجهة نظر الشيخ الأكبر في مواضع مما جعلـه مـضيفاً ليس مقلداً.
- لقد اختلف الجيلى وابن عربي في تصويرهم لصفة العلم. يرى الجيلـى أن العلـم صفة نفسية أزليه فعلمه بنفسه علمه بخلقه علم واحد غير منقسم هو يعترض علـى ابن عربي قائلاً سها ابن عربي رضى الله عنه حيث قال ان المعلومات اعطته حق العلم من نفسها.
- واختلفوا في تصويرهم للقدرة يرى الجيلى أن القدرة هى القوى البارزه للموجـودات من العدم ويرى ابن عربي ان الله لم يخلق الأشياء من عدم إنما أبرزها من وجـود علم إلى وجود عينى.

والملاحظ أن محور النور المحمدي لا نجد له أثر غير الأثر الإسلامي ولم تتناوله ثقافـة غير الثقافة الإسلامية لكن محور الكمال قد تناولته بعض الثقافات الأخرى لاختلاف الأصل الذي انحدرت منه الفكرة، فإن فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي والجيلى ومفهوم القطبية عنـد ابـن الفارض جاء نتاج حب فائق للنبي صلى الله عليه وسلم واستيعاب لكل صفات المدح التى مـدحها له المولي عز وجل فهى صفات نورانية مكونه للنور المحمدى.

ولكن ما زاد فهم هذه المحاور تعقيداً هى طريقة اللغة التى يعبرون بها فهى لغة صعبة يكسوها الغموض لقد بالغوا في استعمال الرمز حتى استعصت على اذهان العامه فاصبحت هنالك مشكلة في فهمها فهي ثقافة لها دورها الخطير من الناحية العقائدية ولقد طبعت ونزلت إلـى دور

الاطلاع فاصبحت في متناول يد أى مطلع سوءاً ان كان له بعد نظر وشفافيه مثلهم أو كان قاصر فهمه على ظاهر القول فاصبح ناقداً لهم. ولكن ليست ثمه مشكلة في النقد لأن لكـل ثقافـه مـن ينقدها لكن يجب أن يكون الحكم على الشئ الذى هو نوع من تصوره فيجب أن نفهم مرادهم وأن نحكم على مرادهم مما طرح. ولكن كان لابد للصوفيه أن يستعملوا الرمز حتى لا تباح دمـائهم لذا نجدهم انتهجوا الكتابة النثريه بلغة مغلقة ثم انتهجوا الأقاصيص الرمزية ونوع ثالث من الفـن هو الشعر الصوفى. فالصوفى من خلال رياضاته يريد أن يتحرر من ربقه الحس ليـصل إلـى عالم النور والشاعر يريد أن ينطلق بحسه الأزلى لعالم يتيح له رؤيه أشياء جديدة فهنالك علاقـه ما بين التصوف والشعر.

المصادر والمراجع

المصادر:

1- القرآن الكريم

2- إبى الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلى، شذرات الذهب في أخبار من ذهب مكتبة القدسى 351هـ.

3- أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى، كتاب جامع البيان في تفسير القرآن المطبعة الكبرى الأميريه ببولاق مصر الجزء الثامن عشر الطبعه الاولى سنة 1328هـ.

4- أبو حامد بن محمد الغزالىن المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى (الطبعة الثانية بالمطبعة الأزهرية) مصر، مكتبة الجندى د.ت 1316.

5- ______________، معارج القدس في مدارج معرفة النفس القاهرة مطبعة الأستقامة د.ت.

6- ______________، إحياء علوم الدين الطبعة الثانية بالمطبعة الأزهرية مصر 1316هـ جـ1، 2.

7- أبى نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهانى حلة الأولياء وطبقات الأصفية مطبعة دار السعادة الجزء الأول 1932.

8- الامام القشيرى، لطائف الاشارات تفسير صوفى كامل للقرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب المجلد الطبعة الثانية 1981.

9- شرف الدين أبى حفص عمر الشهير بابن الفارض، ديوان ابن الفارض دار القلم العربي بحلب د.ت.

10- عبدالكريم ابن ابراهيم الجيلى، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر مطبعة مصطفى لطفى بمصر 1970م الجزء الأول والجزء الثاني.

11- ____________، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، مطبعة مصطفى لطفى بمصر 1970 الجزء الأول والجزء الثاني الطبعة الثانية.

12- محي الدين أبى عبدالله بن محمد المعروف بابن عربي الحاتمى الطائى المعروف بابن عربي، الفتوحات المكية الجزء الاول والثاني والثالث والرابع دار الكتب العربية الكبري د.ت

13- ____________، إنشاء الدوائر بمطبعة ليدن ببريل 1339.

14- ____________، الفتوحات المكيه الجزء الأول-الثاني – الثالث – الرابع – دار المكتبه العربيه الكبرى د. ت.

15- ____________، عقلة المستوفذ مطبعة لدين بمطبعه بريل 1339هـ

16- ____________، التدبيرات الألهيه في إصلاح المملكه الإنسانيه مطبعة ليدن ببريل سنة 1339هـ

17- ____________، كتاب الاعلام باشارات أهل الالهام بمطبعة جمعية دائره المعارف العثمانيه حيدر أباد 1363هـ الطبعة الاولى

18- ____________، الرسائل، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان د.ت.

19- ____________، كتاب المسائل بمطبعة جمعية دائره المعارف العثمانيه حيدر أباد الطبعة الأولى سنة 1948.

20- يوسف زيدان، النادرات العينيه لعبدالكريم الجيلى مع شرح النابلسى الطبعة الأولى دار الأمين 1999.

المراجع

1- أحمد فريد، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى للقاضى عياض المكتبة التوفيقيه الجزء الاول د.ت.

2- ابن عجيبه الحسنى، ايقاظ الهمم في شرح الحكم د.ت.ط.

3- احسان محمد دحلان، سراج الطالبين، مطبعة البابى الحلبى مصر الجزء الأول 1998م.

4- اسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الالباس، بيروت مؤسسة مناهل العرفان.

5- جورجو فصلو الحورانى تحقيق فصل المقال وتقرير ما بين الشريعه والحكمه من اتصال لمحمد بن أحمد بن رشد ليدن بريل 1959م.

6- السيد محمد بن علوى المالكي الحسنى الذخائر المحمديه، ، دار جوامع الكلم ص 472.

7- عبدالرازق القاشانى، شرح على فصوص الحكم لشيخ محى الدين بن عربي، مطبعة الميمنه د.ت.

8- عبدالقادر جمجوم شرح ديوان ابن الفارض الجزء الأول والثاني مطبعة الخير، د.ت.

9- علي القارى، الأسرار المرفوعه، بيروت مؤسسة الرسالة.

10- على حرازم بن العربي براده، جواهر المعاني وبلوغ الاماني في فيض أبى العباس التجاني الطبعة الاولى الجزء الاول والجزء الثاني.

11- قاسم غنى، تاريخ التصوف الإسلامي بيروت لبنان د.ت.

12- ل. ماسيون و ب . كرواس ، اخبار الحلاج مطبعة القلم 1936.

13- محمد بن محمد السحينى الزبيدى كتاب اتحاف الساده المتقين شرح أسرار احياء علوم الدين الجزء السابع د.ت.ط.

14- محمد طاهر الصديقي الهندى، بيروت.الحاكم النيسابورى، المسترك على الصحيحين، كتاب التاريخ.

15- محمد عثمان عبده البرهانى – تبرئة الذمه في نصح أهل الأمه، د.ت.ط.

16- محمد فؤاد عبدالباقى، صحيح مسلم، الطبعة الثانية استنابول 1413هـ.

17- محمد محى الدين عبدالحميد، شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك الجزء الأول مكتبة دار التراث الجزء العشرون 1980.

18- محمد مصطفى حلمى، ابن الفارض والحب الألهى الطبعة الاولى مطبعة لجنة التعريف والترجمة 945.

19- ___________، الحياه الروحيه د.ت.ط.

20- مصطفى صبرى، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين، دار احياء الكتب العربيه 1950 المكتبة الشرقي الأفريقية الجزء الثالث.

21- محمد عزت، الأنوار المحمديه من المواهب اللدنية تأليف القاضي يوسف النبهاني المكتبة التوفيقية د.ت.

22- نواف الجراح، شرح الديوان لابن عربي الطبعه الثانيه دار الصادر 2003م.

23- يوسف زيدان، الفكر الصوفى بين عبدالكريم الجيلى وكبار الصوفيه الطبعة الثانيه مطبعة دار الأمين 1998م.

24- عبدالواحد وافى، مقدمة ابن خلدون عبدالرحمن بن محمد بن خلدون جـ3 ط1 1960.

المعاجم :

1- ابراهيم عبدالحليم منتصر وآخرون، المعجم الوسطي د.ت.ط.

2- ابراهيم مدكور، معجم الفاظ القرآن مجمع اللغة العربية مصر الادارة العامه للمعجمات د.ت.

3- ابراهيم مصطفى أحمد حسن الزيات وآخرون المعجم الوسيط دار الدعوة د.ت.

4- عبدالمنعم الحفنى، المعجم الصوفى، دار الرشاد الطبعة الأولى 1997م.

القواميس :

1- أيمن حمدى، قاموس المصطلحات الصوفيه، دار قباء للطباعة والشنر 2000م.

الموسوعات :

1- بدر الدين جيتن، موسوعة الكتب الستة سنن أبى داؤود استنابول 1413هـ.

2- ______________، تحقيق مسند أحمد بن حنبل الطبعة الثانية استنابول 1992م.

3- معن زياده، الموسوعة الفلسفية المجلد الاول والثاني، معهد الانماء العربي 1981م.